

# Культура

---

# И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск 2 (8)

2018

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ ДНР  
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«ДОНЕЦКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ISSN 2522-9788



# Культура

---

# И ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Донецк)

Выпуск № 2 (8)  
2018

**Культура и цивилизация (Донецк).** Научный журнал. Издаётся с 2015 г. Периодичность издания: 2 раза в год.

**Форма распространения:** электронное периодическое издание

Включён в перечень рецензируемых научных изданий ВАК ДНР (приказ МОН ДНР № 1134 от 01.11.2016 г.)

Включён в наукометрическую базу РИНЦ. Договор с РИНЦ № 425-07/2016 от 14.06.2016г.

Включён в электронную библиотеку и наукометрическую базу CYBERLENINKA. Договор № 33919-01 от 31 октября 2018 г.

В журнале публикуются научные статьи и материалы, освещающие философские, исторические и политологические исследования проблем культурного и цивилизационного развития современного общества, вступившего в фазу острого кризиса своих основ.

**Учредитель и издатель** – государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Донецкий национальный технический университет».

**Редакционная коллегия:** Главный редактор – Н. П. Рагозин, к.филос.н.; зам. главного редактора – С. В. Дрожжина, д.филос.н.; Драч Г. В., д.филос.н.; С. П. Поцелуев, д.полит.н.; Андреева Т. А., д.филос.н.; Е. В. Андриенко, д.филос.н.; А. И. Атоян, д.филос.н.; Т. В. Лугуценко, д.филос.н.; В. М. Шелюто, д.филос.н.; Т. Э. Рагозина, к.филос.н.; А. В. Гига, к.филос.н.; Б. И. Молодцов, к.филос.н.; Н. А. Басенко, к.полит.н.; С. И. Сулимов, к.филос.н.; К. В. Черкашин, к.полит.н.; И. В. Черниговских, к.филос.н.; Целик Т. В., к.филос.н.

**Ответственный секретарь** – к.филос.н. Т. Э. Рагозина.

**Адрес редакции:** Донецкая народная Республика, 83001, г. Донецк, ул. Артёма, 96, ГОУВПО «ДОННТУ», 3-й учебный корпус, кафедра философии. Тел.: (062) 305-39-18; 071-334-9416.

**Эл. почта:** [tatyana.ragozina@list.ru](mailto:tatyana.ragozina@list.ru) **Internet:** <http://cic.sgi.donntu.ru>

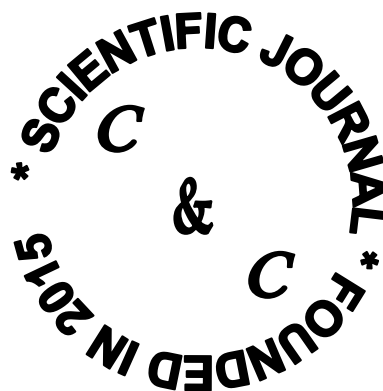
Журнал зарегистрирован в Министерстве информации Донецкой Народной Республики. Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 000143 от 20.06.2017.

За содержание статей и их оригинальность несут ответственность авторы. Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

Подписано к печати по рекомендации Учёного Совета ГОУВПО «Донецкий национальный технический университет». Протокол № 9 от 21.12.2018 г.

MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF DONETSK PEOPLE'S REPUBLIC  
STATE EDUCATIONAL INSTITUTION OF HIGHER PROFESSIONAL EDUCATION  
«DONETSK NATIONAL TECHNICAL UNIVERSITY»

ISSN 2522-9788



# Culture

---

# & CIVILIZATION (Donetsk)

Issue № 2 (8)  
2018

**Culture and Civilization (Donetsk).** Scientific journal. Published since 2015. Published twice per year.

**Circulation type:** online periodical magazine

Included into list of reviewed scientific publications of Higher Attestation Commission of Donetsk People's Republic (Order no 1134 dd 01.11.2016)

Included into scientific database of Russian Index of Scientific Quotations (RISQ). Contract with RISQ no 425-07/2016 dd 14.06.2016.

Included into e-library and scientific database of CYBERLENINKA. Contract with CYBERLENINKA № 33919-01 dd 31.10.18

The Journal is devoted to publishing of scientific articles and materials in the field of philosophic, historical and political sciences' problems of cultural and civilizational development of modern society, which has entered the stage of severe crisis of its basics.

**Founded and published** by State Educational Institution of Higher Professional Education «Donetsk National Technical University».

**Editorial board:** Editor-in-Chief – N.P. Ragozin, Ph.D.; Vice Editor-in-Chief – S.V. Drozhina, Ph.D.; G.V. Drach, Ph.D.; S.P. Potseluev, Political Sciences Doctor; T. A. Andreeva, Ph.D.; E.V. Andriyenko, Ph.D.; A.I. Atoyán, Ph.D.; T.V. Lugutsenko, Ph.D.; V.M. Shelyuto, Ph.D.; T.E. Ragozina, Candidate of Philosophic Sciences; A. V. Gizha, Candidate of Philosophic Sciences; B. I. Molodtsov, Candidate of Philosophic Sciences; N. A. Basenko, Candidate of Political Sciences; S. I. Sulimov, Candidate of Philosophic Sciences; K.V. Cherhashin, Candidate of Political Sciences; I. V. Chernigovskiy, Candidate of Philosophic Sciences; T.V. Tselik, Candidate of Philosophic Sciences.

**Secretary in Charge** – Candidate of Philosophic Sciences T.E. Ragozina.

**Editorial office's address:** Donetsk People's Republic, 83001, Donetsk, Artema str., 96, Donetsk National Technical University, 3rd Campus, Philosophy Chair. Tel.: (062) 305-39-18; 071-334-9416.

**E-mail:** [tatyana.ragozina@list.ru](mailto:tatyana.ragozina@list.ru) **Internet:** <http://cic.sgi.donntu.ru>

The journal is registered by Ministry of Information of Donetsk People's Republic. The Certificate on registration of mass media № 000143 dd 20.06.2017

Contents and originality of the articles are of the authors' responsibility. The editors' opinion may differ from that of the authors'.

Signed to publishing according to recommendation of the Scientific Board of «Donetsk National Technical University». Protocol № 9 dd 21.12.2018.

# КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

(Донецк)

Научный журнал

Основан в 2015 году

Выходит дважды в году

№ 2 (8) / 2018

ISSN 2522-9788

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Философия</b>		
Рагозин Н. П.	Понятие «духа» в ранних работах К. Маркса: становление концепции духовного производства .....	7
Рагозина Т. Э.	Проблема «бездомности человека в мире» в зеркале негативной диалектики исторического развития .....	20
Попов В. Б.	Эволюция эволюционизма: классика и постклассическая трансформация .....	28
Левченков Д. А.	Семиозис трагического в изобразительном искусстве ....	32
Сысоев Г. Д.	Историософская концепция Ап. А. Григорьева .....	39
Волошин В. В.	Возможные миры и супервентность .....	43
Рочняк Е. В.	Вклад Л. Витгенштейна в становление теории лингвистической философии .....	53
Гижа А. В.	Идеология будущего и религия .....	59
Андриенко Е. В.	Идея ненасилия в религиозно-философском учении Нагарджуны .....	65
Мазаненко	К вопросу о междисциплинарном изучении индивидуального творчества и творческой индивидуальности .....	70
<b>Политические науки</b>		
Рагозин Н. П.	К критике теории ненасилия: логико-гносеологический и социально-классовый аспекты .....	77
Кухтин М. М.	«Рамочные теоремы геополитики» в марксистском освещении .....	88
<b>Странички философской поэзии</b>		
Андриенко Е. В.	Избранное .....	92
<b>Анонсы и объявления</b>		
<b>Приложения</b>	Требования к оформлению научных статей .....	98
	Образец оформления статьи .....	100

# CULTURE & CIVILIZATION (Donetsk)

Scientific journal

Founded in 2015

Published twice per year

No. 2 (8) / 2018

ISSN 2522-9788

## CONTENTS

<b>Philosophy</b>		
R a g o z i n N. P.	Concept of «Spirit» in early K. Marx's works: formation of spiritual production concept .....	7
R a g o z i n a T. E.	"Human homelessness in the world» issue in the mirror of negative dialectics of historical development .....	20
P o p o v V. B.	Evolution of evolutionism: classics and post classical transformation .....	28
L e v c h e n k o v D. A.	The semiosis of tragic in the fine arts .....	32
S y s o e v G. D.	Historiosophical concept of Ap. A. Grigoriev .....	39
V o l o s h i n V. V.	Possible worlds and supervenience .....	43
R o c h n j a k E. V.	The contribution of L. Wittgenstein to the theory of linguistic philosophy .....	53
G i z h a A. V.	Future ideology and religion .....	59
A n d r i y e n k o E. V.	The idea of non-violence in religious and philosophical teaching of Nagardjuna .....	65
M a z a n e n k o O. M.	To the question of interdisciplinary study individual creativity and creativity individuality .....	70
<b>Political sciences</b>		
R a g o z i n N. P.	To the Criticism of Non-Violence Theory: Logical and Gnoseological Analysis, Social Classes Aspects .....	77
K u k h t i n M. M.	«Framework theorems of geopolitics» in the light of marxism .....	88
<b>Philosophical Poetry Pages</b>		
A n d r i y e n k o E. V.	Selected work .....	92
<b>Notices and information</b>		
A n n e x e s	Requirements to design of scientific articles .....	98
	Examples of articles' design .....	100

## Ф И Л О С О Ф И Я

УДК 130.2

**Н. П. Рагозин**

(к.филос.наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: [nragozin@inbox.ru](mailto:nragozin@inbox.ru)**ПОНЯТИЕ «ДУХА» В РАННИХ РАБОТАХ К. МАРКСА:  
СТАНОВЛЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ ДУХОВНОГО ПРОИЗВОДСТВА**

***Аннотация.** В статье рассматривается предыстория понятия «духовное производство», введенного в социальную философию К. Марксом, связанная с категорией «дух». Автор прослеживает процесс переработки К. Марксом философии Абсолютного духа Гегеля в материалистическое понимание роли духовного производства в историческом развитии человечества.*

***Ключевые слова:** младогегельянство, дух, разум, свобода, самосознание, философия и мир, разделение труда, духовное производство.*

Понятие «духовное производство», введённое в социальную философию К. Марксом, имеет предысторию, связанную с категорией «дух». До настоящего времени эта связь не прослежена и в данной статье мы постараемся хотя бы частично восполнить этот пробел.

Для начала нашего исследования возьмём освещение категории «дух» в энциклопедических изданиях, поскольку в них в аккумулированном виде содержится достигнутый уровень знаний по рассматриваемому вопросу.

В статье «Дух», написанной А. Ф. Лосевым для «Философской энциклопедии», даётся развернутая история этой категории и её дефиниция. В данной дефиниции подчёркиваются следующие моменты этой категории: (1) она выражает «совокупность и средоточие всех функций сознания, возникающих как отражение действительности, но сконцентрированных в единой индивидуальности, как орудие сознательной ориентации в действительности для воздействия на неё и в конце концов для её переделывания; (2) дух «возникает только как явление вторичное в сравнении с действительностью, воздействуя, однако, на неё и через общественную практику, переделывая её, без чего невозможна и сама история» [1, с.82].

Несколько иначе содержание категории «дух» освещает А. Л. Доброхотов в «Новой философской энциклопедии». По его определению эта категория в истории философии приобрела два основных значения: «1) высшая способность человека, позволяющая ему стать источником смыслополагания, личностного самоопределения, осмысленного преобразования действительности; открывающая возможность дополнить природную основу индивидуального и общественного бытия миром моральных, культурных и религиозных ценностей; играющая роль руководящего и сосредоточивающего принципа для других способностей души; 2) идеальная, пра-



вящая миром сила, к которой человек может быть активно и пассивно причастен» [2, с. 706].

Оба определения категории «дух» содержат два момента: 1) эта категория имеет мировоззренческий смысл, выражает сознательное отношение человека к миру; 2) эта категория связана с постановкой основного вопроса философии. При этом Лосев прямо указывает на один – материалистический – способ его решения (дух «возникает только как явление вторичное в сравнении с действительностью, воздействуя, однако, на неё и через общественную практику»), а Доброхотов указывает на другой – идеалистический – способ решения («идеальная, правящая миром сила, к которой человек может быть активно и пассивно причастен»).

В освещении истории формирования категории «дух» оба автора выделяют в основном одни и те же вехи, подчёркивая особое значение философии Нового времени, в которой категория «дух» освобождается от мифологических и религиозных оболочек, которыми она была окутана в философии Древнего мира и Средневековья<sup>1</sup>. Собственно, с Нового времени категория «дух» и приобретает философское значение, а самую глубокую и последовательную разработку этой категории они видят в философии Гегеля.

Правда, последующее развитие категории «дух» рассматриваемые нами авторы видят по-разному. Доброхотов полагает, что понятие духа «оказывается естественной мишенью для критики таких направлений, как позитивизм, марксизм, волюнтаризм», и в тоже время его переоткрыли в неокантианстве, в психоанализе, в феноменологии, в неореализме; а такие направления, как неотомизм, русская религиозная философия, итальянский неоспиритуализм, реанимировали классические представления о духе в свете «неклассического» опыта современности, а персонализм, философия диалога, экзистенциализм «используют не только лексику традиционных учений о духе, но и их концептуальные схемы» [2, с.708]. В отличие от А. Л. Доброхотова, А. Ф. Лосев дальнейшее развитие категории «дух» связывает с марксистской философией, указывая при этом на принципы (принципы вторичности по отношению к материи, отражения, развития материальной действительности, деятельной, преобразовательной природы духа, социально-исторического развития духа), которые должны лежать в основе такой разработки [1, с. 85].

По нашему мнению, А. Ф. Лосев верно указывает на принципы разработки категории «дух» в марксистской философии. Вызывает только удивление такая постановка этого вопроса, словно он марксистской философии и не поднимался. Действительно, в советской философии специальная разработка категории «дух» (в отличие от категории «материя») не велась, за исключением разве что историко-философских экскурсов. Но при этом шло исследование отдельных формований духа – морали, права, художественного сознания, науки, религии, философии. Эти формы общественного сознания, чаще всего, не рассматривали в их целостной связи как проявления *духа определённой исторической эпохи*, поскольку сама категория «дух» выглядела подозрительно идеалистической<sup>2</sup>. Но верны ли

<sup>1</sup> Недавно в нашей литературе появилось монографическое исследование формирования категории «дух» в истории философской мысли (См: [3]), правда, страдающее «креном» в историю идеализма.

<sup>2</sup> В постсоветский период стали появляться работы, в которых предпринимаются попытки исследования духовной жизни общества и человека, среди которых можно назвать следующие работы

эти подозрения и надо ли считать невозможной в рамках материализма разработку категории «дух»? Обратимся для разрешения наших сомнений к работам самих классиков марксистской философии.

Генезис и основное содержание марксистской философии Ф. Энгельс изложил в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». Начало генезиса марксистской философии приходится на 40-е годы XIX века, которые Энгельс характеризует как период созревания в Германии буржуазно-демократической революции 1848 года. Её идейным предвосхищением была немецкая классическая философия, завершением которой стала философия Гегеля.

Революционный характер гегелевской философии Энгельс видит в диалектическом понимании развития, что и демонстрирует на примере известного тезиса Гегеля: «Всё действительное разумно; всё разумное действительно». На первый взгляд этот тезис выглядит сугубо идеалистическим («все разумное действительно») и консервативным («все действительное разумно»). Даже «неистовый» В. Белинский под воздействием этого тезиса некоторое время пропагандировал «примирение с действительностью». Но Энгельс напоминает, что у Гегеля действительно не всё, что существует, а только то, что необходимо. В свою очередь и необходимость имеет свои границы, а потому «по мере развития, всё, бывшее прежде действительным, становится недействительным, утрачивает свою необходимость, своё право на существование, свою разумность» [10, с. 274]. Объективной основой разума выступает необходимое закономерное устройство мира. В той мере, в какой человек познаёт и действует в соответствии с законами, можно говорить о разуме субъекта. Диалектика объективного и субъективного в разуме проявляется в истории как закономерность её развития, «всё действительное в области человеческой истории, - пишет Энгельс, - становится со временем неразумным, оно, следовательно, неразумно уже по самой своей природе, заранее обременено неразумностью; а всё, что есть в человеческих головах разумного, предназначено к тому, чтобы стать действительным, как бы ни противоречило оно существующей кажущейся действительности» [10, с. 275].

В такой трактовке разум не абсолютизируется, не превращается в демиурга действительности, но вместе с тем, он и не представляет собой бессильный эпифеномен, сопровождающий слепой и бессознательный процесс развития общества и человека. Своё с Марксом понимание развития действительности Энгельс формулирует таким образом: «Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всём и во всём видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу» [10, с. 276].

Энгельс подчёркивает, что такого рода выводы, следующие из принципов гегелевской диалектики, у самого Гегеля не даны в столь резкой форме и причиной тому является выстроенная им система – *философия Абсолютного духа*<sup>3</sup>. Абсо-

---

таких авторов, как Р. Л. Лившиц [4], С. В. Хомутцов [5], Емельянов В. Ю. [6], Фомина З. В. [7], Смирнов П. И. [8]. Отдельно стоит отметить работы В. А. Кутырева [9], посвященные духовному кризису современности.

<sup>3</sup> Современные подходы к анализу и интерпретации философской системы Гегеля представлены в монографии М. Ф. Быковой и А. В. Кричевского [11]. Если М. Ф. Быкова дает рационально-

лютный дух – это центральное понятие гегелевской системы, её субстанция-субъект, прослеживая саморазвитие и метаформоз которой, можно, как полагает Гегель, создать целостную и завершённую философскую картину мира. Энгельс так оценивает это творение Гегеля: «...Гегелевская система охватила несравненно более широкую область, чем какая бы то ни было прежняя система, и развила в этой области ещё и поныне поражающее богатство мыслей. Феноменология духа (которую можно было бы назвать параллелью эмбриологии и палеонтологии духа, отображением индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращённое воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием), логика, философия природы, философия духа, разработанная в её отдельных исторических подразделениях: философия истории, права, религии, история философии, эстетика и т. д., – в каждой из этих различных исторических областей Гегель старается найти и указать проходящую через неё нить развития. А так как он обладал не только творческим гением, но и энциклопедической учёностью, то его выступление везде составило эпоху» [10, с. 278].

«Бесчисленные сокровища», которые находятся в грандиозном здании гегелевской системы, не должны, полагает Энгельс, скрывать от нас её фундаментальный недостаток. Абсолютный дух, положенный как основа всей философии Гегеля, пройдя все свои метаморфозы (логическую идею как домировое бытие духа, природу как инобытие идеи, субъективный и объективный дух), в религии и философии (в философии самого Гегеля) приходит к самосознанию, к абсолютной истине. Такая конструкция гегелевской философии приводит нас, как отмечает Энгельс, к неразрешимому противоречию: «всемирная история была бы закончена и в то же время должна была бы продолжаться, хотя ей уже ничего не оставалось бы делать» [10, с. 278].

Что делать с этим противоречием? Выбросить из философии категорию «дух»? Но как быть с основным вопросом философии – вопросом об отношении мышления к бытию, духа к природе, который является теоретической рефлексией отношения человека к миру и задаёт проблемное поле философских исследований? Выбросить за борт саму философию и подменить её суммой научных знаний, как предлагает позитивизм, или заменить истинами божественного откровения, как предлагает теизм? Ни то, ни другое, ни третье Энгельс делать не предлагает.

Отношение марксистской философии к предшествующему развитию философской мысли и гегелевской философии как её вершине заключалось не в том, чтобы просто её отбросить или объявить ошибочной. Задача заключалась, по словам Энгельса, в том, что «её надо было «снять» в её собственном смысле, то есть критика должна была уничтожить её форму и спасти добытое ею новое содержание» [10, с. 281]. Поэтому для марксистской философии, как и для всей «новой» философии, в полной силе остаётся основной вопрос – «вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе» [10, с. 283], имеющий два аспекта – онтологический и гносеологический.

Онтологический аспект – решение вопроса о том, что является первичным (субстанцией сущего) и что является вторичным – в марксистской философии решается признанием материи, бытия первичным, а мышления и духа – вторичными.

---

философское истолкование этих категорий гегелевской философии, то А.В. Кричевский предпочитает их спекулятивно-теологическую интерпретацию. Позиция М.Ф. Быковой и других гегелеведов, придерживающихся такого же подхода, нам представляется более обоснованной.

Для Маркса и Энгельса материя – субстанция мира («в мире нет ничего, кроме движущейся материи»), а мышление, дух – её атрибут, конкретный модус существования которого в виде человека разумного являются результатом развития природы и общества. Энгельс в подготовительных материалах к «Диалектике природы» писал: «...У нас есть уверенность в том, что материя во всех своих превращениях остаётся вечно одной и той же, что ни один из её атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет – мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время» [12, с. 363].

Маркс и Энгельс с величайшим воодушевлением восприняли появление теории Ч. Дарвина, в которой они увидели открытие основ «для предыстории человеческого духа, для прослеживания различных ступеней его развития, начиная от простой, бесструктурной, но ощущающей раздражения протоплазмы низших организмов и кончая мыслящим мозгом человека» [12, с. 512]. Но естествознание может дать нам материал для *предыстории* человеческого духа, но не для *истории* человеческого духа, поскольку она выходит за рамки предпосылок и движущих сил биологической эволюции. Энгельс отмечает: «Человек – единственное животное, которое способно выбраться благодаря труду из чисто животного состояния; его нормальным состоянием является то, которое соответствует его сознанию и должно быть создано им самим» [12, с. 510].

Специфика человеческого бытия заключается в том, что это бытие сознательного существа, все действия которого, включая и удовлетворение простейших жизненных потребностей, опосредованы сознанием, в котором формировались цели и побудительные мотивы человеческих действий. Если не ставить вопрос о причинах появления этих целей и мотивов, то рождается видимость первичности сознания. Именно поэтому так трудно было в постижении духа, сознания провести материалистический взгляд. Только открытие роли труда как процесса, в котором производство человеческого бытия совпадает с производством сознания, позволило найти верный ключ к пониманию истории и природы человеческого духа.

Признание духа атрибутом (т.е. неотъемлемым свойством) материальной субстанции, которая в своём необходимом развитии порождает его мыслящие формы, логически последовательно связывается в марксистской философии с положительным решением вопроса о познаваемости мира. Подавляющее большинство философских учений стоит на позициях принципа познаваемости мира, а этот принцип, в свою очередь, исходит из «презумпции разумности» устройства самого бытия, вследствие которого наше мышление может его постичь. Человек может постигать мир и подчинять своей власти потому, что мир «разумен», т.е. подчиняется определённым законам, овладев которыми, человек способен направлять ход событий в мире в соответствии со своими целями и желаниями. Если бы мир был совокупностью случайных и хаотических процессов, то и познавать его, и стремиться овладеть им, было бы бессмысленным и бесплодным занятием. И сам человек в таком мире был бы мимолетной флуктуацией случайных процессов, вызвавших его эфемерное существование, не имеющее никаких прочных последствий.

В истории философской мысли случались эксцессы отрицания разумности мира. Но иррационализм всегда был маргинальным явлением. Иррационализм внутренне противоречив, претендуя быть *знанием о непознаваемом* мире. Он либо предстаёт в виде солипсизма (как у епископа Беркли), который, по меткому срав-

нению Д. Дидро, подобен философии фортепьяно, которое «вообразило, что оно есть единственное существующее на свете фортепьяно и что вся гармония вселенной происходит в нём самом» [13, с. 389]. Либо иррационализм представляет собой отказ человеческому разуму в суверенной способности постичь устройство мира и апеллирует к иным началам (вере, бессознательному, чувству и т.п.), под руководством которых только и может существовать несчастное ограниченное человеческое существо. Иррационализм – не решение, а один из симптомов возникновения таких мировых противоречий, которые в определённый период кажутся человеку неразрешимыми, а сам мир – иррациональным.

Оценку таких ситуаций Маркс уже в молодые годы осуществлял, исходя из принципа: «Разум существовал всегда, только не всегда в разумной форме» [15, с. 380]. В соответствии с этим принципом в «Капитале» он исследовал не только сущностные связи капиталистического производства, но и вывел внешние формы их обнаружения, в том числе и такие, которые изображали подлинную закономерность в извращённом, иррациональном виде.

Даже краткий анализ зрелой формы философских взглядов Маркса и Энгельса показывает, что категория «дух» входит в число основных категорий их философии. Генетически она связана с гегелевской философией, но при этом претерпела фундаментальное преобразование, в ходе которого, как мы постараемся показать, возникла категория «духовное производство».

Картина формирования марксистской философии достаточно хорошо изучена в работах Ф. Меринга, О. Корню, Т. И. Ойзермана, Н. И. Лапина, В. А. Вазюлина, а потому мы не будем повторять общие характеристики этого процесса, за исключением самых необходимых напоминаний. Мы на этом общем фоне попытаемся прочертить линию, которая показывает, как гегелевское понимание духа трансформировалось в марксистское понимание, обогащаясь по ходу этого процесса категорией «духовное производство».

10 (11) ноября 1837 г. К. Маркс, студент Берлинского университета, в письме отцу сообщает, что научные занятия и духовные искания привели его от кантовского и фихтевского идеализма к гегелевской философии, а её углубленному изучению способствовало знакомство с младогегельянами из берлинского «Докторского клуба». Но, можно утверждать, что ортодоксальным гегельянцем или младогегельянцем Маркс не стал, творчески подойдя к гегелевскому учению<sup>4</sup>.

Младогегельяны восприняли гегелевскую философию как завершённый синтез всемирной истории, а Абсолютный дух стал для них критерием оценки и критики отсталой немецкой действительности. При этом одни младогегельяны (как Штраус) опирались на объективную сторону Абсолютного духа – субстанцию, а другие (как Б. Бауэр и компания) – на субъективную, самосознание. В отличие от младогегельянцев, Маркс с самого начала ставит перед собой вопрос об отношении гегелевской философии (как самосознания Абсолютного духа) к миру. В ходе анализа этой проблемы Маркс на материале политико-правовых, социально-экономических, культурных и идейных противоречий своей эпохи, формирует своё понимание духа и духовного производства как формы его связи с миром.

Уже при подготовке докторской диссертации, посвящённой сравнительному анализу натурфилософии Эпикура и Демокрита, Маркс, размышляя над ходом ис-

<sup>4</sup> В нашей литературе имеются обстоятельные исследования младогегельянства, к которым мы отсылаем читателей [16], [17].

торико-философского процесса, приходит к пониманию того, что развитие философского разума не совершается в разреженном воздухе чистых идей, что философия связана с действительностью и в этой связи есть свои циклы. Есть периоды в развитии философии, предваряющие возникновение великих философских систем, когда выдвигаются отдельные философские идеи и принципы, которые затем синтезируются в целостное учение, а вслед за этим наступает «превращение философии в практическое отношение к действительности» [18, с. 109]. Начинается «обмирщение философии», противоречия этого процесса Маркс представляет таким образом: «...В той мере, в какой мир становится философским, философия становится мирской, ... её осуществление есть вместе с тем её потеря», при этом обнаруживается, что то, «против чего она борется вне себя, есть её собственный внутренний недостаток, что именно в борьбе она сама впадает в те ошибки, против которых она и борется, и что, лишь впадая в эти ошибки, она уничтожает их» [19, с. 210].

Это изображение не свободно от идеалистических иллюзий: опредмечивание философии понимается как ее отчуждение, которые она же затем и снимает. Но нужно отметить, что Маркс, признавая величие гегелевской философии, относится к ней критически, не думает, что на ней развитие философии закончилось, и не считает её свободной от внутренних недостатков. В отличие от младогегельянцев, которые непоследовательность и недостатки философии объясняли приспособлением Гегеля к действительности, Маркс видит их причину в «недостаточности принципа» или в недостаточном понимании философом своего принципа [19, с. 209]. Такой подход нацеливал на дальнейшее развитие философии.

Другой стороной понимания Марксом процесса «обмирщения философии», является его убеждение в том, что вслед за возникновением «целостной в себе» великой мировой философией следует эпоха бури, «наступает железная эпоха, — счастливая в том случае, если она ознаменована титанической борьбой...» [18, с.110]. В этих словах выражено предчувствие наступления революционной эпохи, которая потребует новой философии.

Приступив к работе редактором «Рейнской газеты», Маркс вскоре на опыте убедился, что действительность прусского государства, которое Гегель в философии права объявил земным воплощением абсолютного разума, решительно расходится с этим философским образом. Самой первой формой воплощения разума является свобода слова и печати, которая должна быть гарантирована государством. Но анализ цензурной инструкции правительства показал, что прусское государство решительно не допускает свободы мысли и печати. Более того, не хотят этой свободы и сословия гражданского общества. Все это побудило Маркса произвести в «Крейцнахских рукописях» критический разбор гегелевской философии права и он привёл его к неутешительным выводам. Во-первых, политический строй государства – это не воплощение разума, а строй частной собственности, и высшая ступень политического умонастроения – это умонастроение частной собственности. Во-вторых, теория государства у Гегеля имеет спекулятивно-умозрительный характер: здесь не мысль соотнобразуется с природой государства, а государство соотнобразуется с готовой мыслью.

Общий вывод, к которому пришёл Маркс в результате анализа отношения гегелевской философии к действительности, заключался в том, что у Гегеля логика дела постоянно подменяется делом логики. Идеалистический характер философии Гегеля не позволяет раскрыть логику, разум самой действительности. Собственные

выводы Маркса были подкреплены выступлениями Л. Фейербаха, который в своих работах этих лет заявил о принципиальном разрыве с идеализмом Гегеля и переходе на позиции антропологического материализма.

Для Фейербаха носителем разума является человек, живущий в единстве с природой. Человек есть родовое существо, его духовный мир не ограничивается чувственным и интеллектуальным освоением действительности отдельным индивидом, как это обычно изображал старый сенсуализм в духе гносеологической робинзонады. Духовный мир человека включает в себя богатство духовного опыта всего человеческого рода, которое передается от поколения к поколению в процессе воспитания и образования, а также в непосредственном общении людей. Родовая сущность человека, гипостазированная и оторванная от конкретных людей, образует гносеологическую предпосылку, как философского идеализма, так и религии. Земной, жизненной основой возникновения этих превратных форм сознания является отчуждение человека от человека и от своей родовой сущности.

Маркс испытывает влияние Фейербаха и это заметно по его программным статьям для «Немецко-французского ежегодника». Начинается переход Маркса на позиции критического материализма. По-иному теперь Маркс ставит и вопрос о взаимоотношении духа и действительности, теории и практики. Эпоха, когда «философы имели в своём письменном столе разрешение всех загадок, и глупому непосвящённому миру оставалось только раскрыть рот, чтобы ловить жареных рябчиков абсолютной науки», по мнению Маркса, закончилась. «Теперь философия стала мирской» и втянута в практическую борьбу за преобразование мира. Задачей философско-теоретического сознания является беспощадная критика всего существующего. Но эта критика не должна уподобляться утопическому коммунизму, который занят конструированием будущего и провозглашением «раз навсегда готовых решений для всех грядущих времён».

Исходный пункт критической теории Маркса – это не дистиллированный разум философских абстракций, а «грубый», «неочищенный» разум самой действительности. «Разум существовал всегда, только не всегда в разумной форме», – чеканит Маркс свое кредо. А потому задача критика состоит в том, чтобы «из *собственных* форм существующей действительности развить истинную действительность как её *долженствование* и конечную цель» [15, с. 379, 380].

Вдохновляющим примером такой критики для Маркса является Фейербах: «Вся наша задача может состоять только в том, чтобы – как это имеет место также и в фейербаховской критике религии – придать вопросам религии и философии форму, соответствующую человеку, осознавшему самого себя» [15, с. 381]. Однако эта критика является лишь реформой *сознания*, а истинная действительность существует как «долженствование и конечная цель», т.е. идеально.

А кто такой «человек, осознавший самого себя»? Им может быть и «критический критик», который гордо противопоставляет себя несознательной «массе» и которого вскоре в «Святом семействе» и «Немецкой идеологии» Маркс с Энгельсом будут беспощадно высмеивать, показывая напыщенное пустозвонство такой критики.

Поэтому приведённая выше форма постановки вопроса об отношении разума и действительности, теории и практики есть *начало* решения проблемы, а не её *конец*. Уже в следующих своих работах Маркс движется дальше. Если в «Письмах из Немецко-французского ежегодника» он ставит вопрос о позиции сознания по отношению к действительности, то в статьях «К еврейскому вопросу» и «К критике

гегелевской философии права. Введение» Маркс обращает внимание на *отношение*, которое связывает разум и действительность, и на характер самой *действительности*.

В статье «К еврейскому вопросу» Маркс разбирает две брошюры Б. Бауэра, который обсуждает в них вопрос политической эмансипации евреев в немецком государстве, которое позиционирует себя как христианское. Маркс отмечает, что такая постановка вопроса носит ограниченный характер и потому неверна: «Ни в коем случае нельзя было ограничиться исследованием вопросов: Кто должен эмансипировать? Кто должен быть эмансипирован? Критике следовало бы сделать ещё и третье. Она должна была задаться вопросом: О какого рода эмансипации идёт речь? Какие условия вытекают из сущности требуемой эмансипации?» [19, с. 386].

В ходе анализа процесса эмансипации Маркс последовательно показывает, что духовная свобода в буржуазно-демократическом государстве существует как неполитическая свобода *частного человека*, там же, где она вторгается в сферу государственных интересов, она подлежит ограничениям со стороны государства, являющегося абстрактно-всеобщим единством *граждан* как юридических лиц. Различие *прав человека* и *прав гражданина* есть выражение различия гражданского общества и государства, свидетельство того, что само государство ещё не эмансипировалось от гражданского общества как мира частных своекорыстных интересов. Для духовного освобождения необходимо освобождение политическое, а оно станет действительным тогда, когда свершится *человеческая эмансипация*. А это произойдет «лишь тогда, когда человек познает и организует свои «собственные силы» как общественные силы и потому не станет больше отделять от себя общественную силу в виде политической силы...» [20, с. 406].

Главным же препятствием на пути человеческой эмансипации является частная собственность, торгашество, которые разобщают людей, отчуждают их от своей собственной сущности: «Отчуждение вещей есть практика самоотчуждения человека. Подобно тому как человек, пока он опутан религией, умеет объективировать свою сущность, лишь превращая её в чуждое фантастическое существо, — так при господстве эгоистической потребности он может практически действовать, практически создавать предметы, лишь подчиняя эти свои продукты, как и свою деятельность, власти чуждой сущности и придавая им значение чуждой сущности — денег» [20, с. 412]<sup>5</sup>. Таким образом, отношения разума к действительности намного сложнее и запутаннее, чем это представляли Гегель, Фейербах и младогегельянцы. Выясняется, что действительность общества, в котором царит частная собственность, кишит «неразумными формами» существования разума. Следует более пристально взглянуть в действительность и формы отношения к ней человека — эта проблематика получает разработку в статье Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение».

Статья начинается с констатации исторического отставания Германии от уровня развития других европейских стран. Маркс считает, что Германия в 1843 году стоит перед теми проблемами, которые Франция начала решать в 1789 году. Немецкое настоящее является «откровенным завершением» французского ancien regime.

<sup>5</sup> Проблему отчуждения и отчужденного мира частной собственности Маркс проанализировал в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», но в данной статье мы считаем возможным опустить этот сюжет без существенного ущерба для раскрытия нашей темы.



Но тогда какое теоретическое значение имеет критика немецкой философии права и к какой политико-правовой реальности она относится? Маркс отвечает на этот вопрос таким парадоксом: «Мы – *философские* современники нынешнего века, не будучи его *историческими* современниками. Немецкая философия – *продолжение* немецкой истории в *идее*» [21, с. 419]. Налицо разрыв уровня развития немецкой мысли и уровня политико-правового и социально-экономического развития Германии.

В чём причина этого противоречия и как его можно разрешить? «Критика немецкой философии государства и права, получившей в работах Гегеля свою самую последовательную, самую богатую и законченную формулировку, есть одновременно и критический анализ современного государства и связанной с ним действительности...», поскольку, – как считает Маркс, – «status quo германской государственности выражает завершение *ancien regime*, – этой занозы в организме современного государства, – то status quo немецкого учения о государстве выражает несовершенство современного государства, порок в самом организме его» [21, с. 421- 422]. Именно потому, что новый политический режим сохранил в себе недостатки старого режима, гегелевская философия права сохраняет своё теоретическое значение. И, напротив, те теории (как, к примеру, историческая школа права и теория национальной экономики Ф. Листа), которые занимаются апологией немецкой отсталости и особого пути развития, представляют собой теоретический пустоцвет.

Итак, философия права содержит в себе ценное критическое зерно, от неё можно оттолкнуться и пойти дальше. Пойти – но каким путём?

Маркс считает, что, если «до сих пор немцы размышляли в политике о том, что другие народы делали» [21, с. 421], то теперь настала пора перейти от *теории* к *практике*. Оружие критики следует заменить критикой оружием, поскольку «материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой» [21, с. 422]. Маркс в данном случае имеет в виду не столько силу оружия (хотя и это он не исключает), сколько силу массового движения. В любом случае он имеет в виду не слепую силу, про которую у нас говорят «сила есть – ума не надо», а силу, направляемую разумом – «теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» [21, с. 422].

Переход от теоретического к практическому отношению к действительности означает, что необходимо найти формы связи теории с практикой. Чтобы пробудить массы теория должна выразить их жизненные интересы и показать пути их удовлетворения. «Теория осуществляется в каждом народе всегда лишь постольку, поскольку она является осуществлением его потребностей» - пишет Маркс [21, с. 423]. Более обобщенно эту мысль Маркс формулирует так: «Недостаточно, чтобы мысль стремилась к воплощению в действительность, сама действительность должна стремиться к мысли» [21, с. 423]. Действительность должна «созреть» для того, чтобы быть осмысленной в своей сущности; она должна быть «заряжена» энергией внутренних противоречий, которую мысль высвободит и направит в созидательное русло.

Можно зафиксировать такой промежуточный вывод: уже в 1843 году Маркс понимает отношение разума к действительности как опосредованное практикой, исторически обусловленное и исполненное внутренних противоречий. Эти выводы ещё не до конца ясны и самому Маркс. Они облечены ещё в фейербахианскую фра-

зеологию<sup>6</sup>, но уже вскоре он сформулирует этот вывод в тезисах, в которых выразит отличие своей философии от всей предшествующей философии, включая и взгляды Фейербаха: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т.е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления» [22, с. 1].

Особенность философии Маркса заключается в том, что она самые абстрактные философские категории (бытие, дух, общество, человек, отчуждение, практика) рассматривает как сокращённое выражение научно-материалистического анализа реального исторического процесса познания и преобразования человеком мира. Маркс беспощадно критиковал философскую спекуляцию и прекрасно знал, что она способна сбить с толку даже такие энциклопедически образованные и гениальные умы, как гегелевский. Любой свой общий теоретический вывод Маркс всегда стремился проверить на оселке исторической практики.

Признание практики основой предметной истинности нашего мышления требует *выведения содержания мысли* из практической деятельности, а основной формой практической деятельности является *труд*. И основы теории, объясняющей как и почему мышление определяется бытием, а общественное сознание – общественным бытием, Маркс развивает в «Немецкой идеологии». Центральной категорией этой теории является категория «духовное производство». Остановимся на ключевых положениях этой теории.

Духовное производство Маркс соотносит с материальным производством людьми своей собственной жизни и материальным общением. «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь ещё непосредственным порождением материального отношения людей. То же самое, – пишет Маркс, – относится к *духовному производству*, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д. того или другого народа» [23, с. 24].

Первоначальное единство материального производства и производства сознания распадается под влиянием развития *разделения труда*, в котором Маркс выделяет такой переломный момент: «Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда. С этого момента сознание может действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может действительно представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного, – с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д.» [23, с. 30]. Отделение духовного труда от труда материального является причиной специализации духовного труда, который в последующем послужит орудием разложения синкретического мифологического сознания и образования различных форм

---

<sup>6</sup> Насколько в это период Маркс преувеличивает эвристический потенциал фейербаховской философии показывает такая фраза: «Единственно практически возможное освобождение Германии есть освобождение с позиций той теории, которая объявляет высшей сущностью человека самого человека» [21, с. 428].

сознания, а их движение приобретёт относительную самостоятельность. Вместе с этим рождается почва для возникновения социальных иллюзий и заблуждений.

Отделение духовного труда от материального и формирование духовного производства закрепляется на стадии классового общества, поскольку теперь «духовная и материальная деятельность, наслаждение и труд, производство и потребление выпадают на долю различных индивидов...» [23, с. 30-31]. Формируется система духовного производства, обусловленная классовой структурой общества. «Класс, имеющий в своём распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчинёнными господствующему классу» [23, с. 46]. Классовое господство получает духовное оформление и дополнение, поскольку мысли господствующего класса становятся «господствующими мыслями» [23, с. 45].

Разделение материального и духовного труда проникает также и в сам господствующий класс, «внутри этого класса одна часть выступает в качестве мыслителей этого класса», которые выступают «производителями понятия», теоретиками, идеологами, философами [23, с. 46, 48]. Между ними разворачивается идейная борьба, предметное содержание которой определяется не только тем, что «эта теория, теология, философия, мораль и т. д. вступают в противоречие с существующими отношениями», – это противоречие является формой проявления более глубоких противоречий, а именно того, «что существующие общественные отношения вступили в противоречие с существующей производительной силой» [23, с. 30. Ср.: Там же, с. 75].

Думается, что уже этот краткий обзор концепции духовного производства, которую развивает Маркс в «Немецкой идеологии», показывает, что специфически марксистская постановка и решение основного вопроса философии, – вопроса об отношении мышления к бытию, духа к природе, – не может быть осуществлена без использования этой категории.

Известно, что Маркс и Энгельс рассматривали «Немецкую идеологию» как произведение, в котором они «сводили счёты со своей философской совестью». Здесь они провели окончательное размежевание с теми философскими идеями (Гегеля, младогегельянцев, Фейербаха), которые они в прошлом в той или иной мере разделяли. Критическое размежевание с предшествующей философией, с её постановкой и решением основных философских проблем привело к введению в марксистскую философию категории духовное производство.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лосев А. Ф. Дух // Философская энциклопедия. Гл. ред. Ф. В. Константинов. – Т. 2. – М.: Гос. науч. изд-во «Советская энциклопедия» 1962, с. 82-86.
2. Доброхотов А. Л. Дух // Новая философская энциклопедия. – 2-е изд., испр. и допол. – Т. 1. – М.: Мысль, 2010. – С.706-708.
3. Печурчик Ю. Ю. Понятие духа в классической западноевропейской философии. – Спб.: Академия Исследования Культуры, 2008. – 304 с.
4. Лившиц Р. Л. Духовность и бездуховность личности. — Екатеринбург, Изд-во Урал. ун-та, 1997. – 152 с.
5. Хомутцов С. В. Духовность, ее подобию и антиподы в культуре. Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. – Барнаул, 2009.
6. Емельянов В. Ю. Духовность. Антропологические проблемы. - Белгород, БГТУ. 2011. – 104 с.

7. Фомина З. В. Человеческая духовность: бытие и ценности: монография. - 2-е изд. перераб. – Саратов: Саратовская государственная консерватория имени Л.В. Собинова, 2015. – 232 с.
8. Смирнов П. И. Общественный дух как фактор общественного развития: его функции и структура // ж. Credo New – 2015, №1.
9. Кутырёв В. А. Время Mortido. - СПб.: Алетейя, 2012. - 336 с.
10. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-ое изд. – Т.21. – Москва: Политиздат, 1961. – С. 269-317.
11. Быкова М. Ф., Кричевский А.В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. – М.: Наука, 1993. – 270 с.
12. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-ое изд. – Т.20. – Москва: Политиздат, 1961. – С. 343-628.
13. Дидро Д. Разговор Д'Аламбера и Дидро // Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. Т.1 / Пер. с франц.; Сост., ред., вступит, статья и примеч. В. Н. Кузнецова.— М.: Мысль, 1986. — С. 379-392
14. Давыдов Ю. Н. Иррационализм // Философская энциклопедия. Гл. ред. Ф. В. Константинов. – Т. 2. – М.: Гос. науч. изд-во «Советская энциклопедия» 1962. - С. 318-326
15. Маркс К. Письма из «Deutsch-Franzosische Jahrbuchtr» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-ое изд. – Т.1. – Москва: Политиздат, 1955. – С. 371-381.
16. Малинин В. А., Шинкарук В.И. К. Маркс, Ф. Энгельс и левое гегельянство. – Киев: Наукова думка, 1986. – 320 с.
17. Малинин В. А., Шинкарук В.И. Левое гегельянство. Критический анализ. – Киев: Наукова думка, 1983. – 207 с.
18. Маркс К. Тетради по эпикурейской философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-ое изд. – Т.40. – Москва: Политиздат, 1975. – С. 21-140
19. Маркс К. Различие между натурфилософией Эпикура и натурфилософией Демокрита // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-ое изд. – Т.40. – Москва: Политиздат, 1975. – С. 147-233
20. Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-ое изд. – Т.1. – Москва: Политиздат, 1955. – С. 382-413
21. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-ое изд. – Т.1. – Москва: Политиздат, 1955. – С. 414-429
22. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-ое изд. – Т.3. – Москва: Политиздат, 1955. – С. 1-4.
23. Маркс К. Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-ое изд. – Т.3. – Москва: Политиздат, 1955. – С. 7-544.

**N. P. Ragozin**

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: [nragozin@inbox.ru](mailto:nragozin@inbox.ru)

### **CONCEPT OF «SPIRIT» IN EARLY K. MARX'S WORKS: FORMATION OF SPIRITUAL PRODUCTION CONCEPT**

***Annotation.** The article looks into prehistory of concept of 'spiritual production', which was introduced to social philosophy by K. Marx, connected with category 'spirit'. The author follows the process of Marx's reforming Hegel's 'philosophy of spirit' into materialistic understanding of social production role in historic development of humanity.*

***Key words:** spirit, mind, freedom, self-consciousness, philosophy and world, labour division, spiritual production.*

*Поступила в редакцию 11 ноября 2018 г.*

УДК 130.2

**Т. Э. Рагозина**

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

e-mail: [tatyana.ragozina@list.ru](mailto:tatyana.ragozina@list.ru)**ПРОБЛЕМА «БЕЗДОМНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ»  
В ЗЕРКАЛЕ НЕГАТИВНОЙ ДИАЛЕКТИКИ  
ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ**

**Аннотация.** В статье даётся сравнительный анализ двух противоположных философских концепций объективного субъекта исторического развития: гегелевской философии истории и исторического материализма К. Маркса и Ф. Энгельса. Автор пытается выявить и зафиксировать не только точки их принципиального расхождения, но и точки их пересечения и даже прямого совпадения. Поводом для осуществления подобного анализа послужила необходимость осмысления высказанных Д. Лукачем взглядов относительно «ложной онтологии» Гегеля, которую должен преодолеть марксизм.

**Ключевые слова:** объективный субъект истории, мировой дух, труд как производство формы общественной связи, негативная диалектика истории, формы разума, объективные мыслительные формы.

Речь в данной статье пойдёт о проблеме, которую условно можно назвать «проблемой бездомности человека в мире». Её постановка связана с одним из выводов, сделанным в прошлом веке Д. Лукачем из гегелевской идеи мирового духа (объективного субъекта развития). Надо сказать, что постановка этой проблемы получила достаточно высокую оценку со стороны Михаила Лифшица, который, тем не менее, не счёл возможным солидаризироваться с ней, охарактеризовав её следующим образом: «Сама постановка вопроса кажется мне плодотворной, но ответ – слишком поспешным» [1, с. 145-146].

В чём же состоит суть проблемы, которой был так серьёзно озабочен Д. Лукач, в чём её плодотворность и почему ответ Лукача был квалифицирован как «слишком поспешный»? Чтобы ответить на все эти вопросы достаточно полно, нам предварительно потребуется, дав краткий очерк гегелевских взглядов на суть всемирно-исторического процесса, сравнить их с позицией марксизма, чтобы максимально точно зафиксировать не только точки их принципиального расхождения, но и выявить точки их пересечения и даже прямого совпадения, что, в известном смысле, значительно важнее для рассматриваемой нами проблемы.

\*\*\*

Обращаясь к гегелевской философии истории и пытаюсь вскрыть рациональную подоплёку его понятия духа как объективного субъекта развития, мы наталкиваемся на открытый Гегелем факт существования в истории *диалектики отрицательности* (Negativität), демонстрирующей нам динамику негативной обратной силы целого, способной переходить из состояния субстанциального в актуальное (когда субстанция со всей очевидностью являет себя в качестве субъекта).

В лекциях по философии истории Гегель следующим образом объясняет возникновение в истории объективной динамики обратной силы целого: это связано с

тем, что «...во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получаются ещё и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется ещё и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения» [2, с. 27].

Именно этот момент, одинаково разделяемый и Гегелем, и Марксом, является тем отправным пунктом, который только и позволяет философии уйти от субъективистского взгляда на историю и встать на путь открытия объективных законов её развития. Причём, как справедливо отмечает М. Лифшиц, «...само по себе открытие этого факта ещё не содержит в себе никакого идеализма. Напротив, мы здесь стоим на пороге материалистического понимания истории» [1, с. 144]. С этим нельзя не согласиться. Достаточно вспомнить изложение сути материалистического понимания истории, данное Ф. Энгельсом в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», а также в «Письмах об историческом материализме», чтобы убедиться в том непреложном факте, что философия истории Гегеля действительно выступает прямой предтечей исторического материализма.

Наличие обратного действия безличной сверхсилы целого в историческом развитии признаёт и марксизм. Более того, это является одним из краеугольных камней материалистического понимания истории, хотя, повторимся, сам факт открытия *не проходящего через сознание индивидов обратного воздействия общественных сил, вызванных к жизни их собственной деятельностью*, принадлежит вовсе не Марксу и Энгельсу, а Гегелю.

Это обстоятельство как нельзя лучше помогает осознать, что же в итоге роднит гегелевский взгляд на историю и его признание роли мирового духа в качестве *объективного субъекта развития* с историческим материализмом К. Маркса и Ф. Энгельса и какие именно моменты принципиального характера были преемственно восприняты марксизмом и *в снятом виде* включены в состав материалистического понимания истории. Как ни странно, но прежде всего это касается самой идеи мирового духа, поскольку именно посредством понятия мирового духа Гегелю впервые удаётся выделить в целостном виде и зафиксировать в качестве специфического предмета философского мышления ту особую, неуловимую для эмпирического сознания, но при этом объективно существующую в общественной истории людей чувственно-сверхчувственную реальность в виде наличия в отношениях между людьми неких всеобщих сил, независимых от их сознания и воли.

Более того, Гегель неоднократно показывает (в том числе на конкретных примерах), что силы эти люди вызывают к жизни своими собственными деяниями, и *в этом смысле* люди сами творят свою историю. Но только лишь в этом смысле, ибо реальная история складывается и протекает всё же не по сценарию индивидов, преследующих свои эгоистические интересы и действующих осознанно или под влиянием страстей. Это – ещё один момент, абсолютно родственный материалистическому пониманию истории.

В реальной истории, говорит Гегель, в качестве результата действий индивидов возникает нечто, что не входило в их первоначальные намерения и что, получив статус самостоятельной силы (в качестве совокупности отношений целого), само начинает господствовать над людьми, выполняя роль «обратного удара», со-

крушающего, как палач на плахе, человеческие устремления и превращающего в тщету людские намерения<sup>7</sup>.

Этот аспект гегелевской онтологии истории в *снятом виде* присутствует в историческом материализме Маркса и Энгельса. С этим аспектом гегелевской трактовки механизма истории как действия обратных сил Д. Лукач, как и всякий мыслящий марксист, вполне согласен и даже называет этот аспект «подлинной онтологией» Гегеля.

\*\*\*

Не приемлет Лукач другое: то, что в отличие от «подлинной онтологии» он называет «ложной онтологией»<sup>8</sup> и на что в своей полемике с ним указывает М. Лифшиц: «Однако Гегель не ограничивается тем, что признаёт обратные силы, вызванные самими людьми, независимой от них жестокой реальностью, не ограничивается этой своей *первой или истинной онтологией*, как пишет Георг Лукач в своём посмертном произведении. Великий немецкий мыслитель хочет превратить эти *обратные* силы в *прямые*, то есть вложить в общий ход истории некий разумный и ... гуманный смысл, который мы обычно приписываем свободному выбору человеческого субъекта» [1, с. 144].

Этот второй аспект гегелевской онтологии истории связанный, как видим, с признанием *разумности* исторических форм общественного бытия людей и, более того, – с признанием *первичности* этих разумных форм, которое вытекает из основополагающего взгляда Гегеля, согласно которому «... разум господствует в мире, так что следовательно и всемирноисторический процесс совершался разумно» [2, с. 10], – вот этот-то аспект понимания истории начисто не приемлет Лукач, называя его «ложной онтологией», победить которую призван-де марксизм.

Казалось бы, всё правильно: гегелевский взгляд, провозглашающий, что «... из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что её ход был разумен, что она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа» [2, с. 11], – этот взгляд, согласно Лукачу, с позиций марксизма должен быть полностью отвергнут хотя бы потому, что при таком понимании хода исторического развития дух обнаруживает своё первенство над материальной жизнью и тогда свобода (которая и есть разум) становится как бы скрытой «подкладкой необходимости».

Казалось бы, всё так. И тем не менее, не всё так просто и однозначно, как кажется на первый взгляд. Эта позиция Гегеля не может быть целиком и полностью отброшена марксизмом (если, конечно, он не хочет довольствоваться ролью поп-марксизма), ибо «...самостоятельность отношений целого, - пишет М. Лифшиц, - известная Гегелю под псевдонимом «духа», есть отчасти феномен обманутого сознания, отчасти истина или действительность» [1, с. 140].

Какое же конкретно содержание, скрывающееся за псевдонимом «дух», можно отнести к разряду «обманутого сознания», а какое – к «истине» и «действительности»?

<sup>7</sup> Этот момент, очевидно, следует учитывать в современных дебатах, ведущихся по поводу роли насилия / ненасилия в историческом процессе хотя бы для того, чтобы оставаться на почве *философского анализа*, который отличается от конкретно-научного и беллетристического подходов своей предельно широкой постановкой вопроса, задаваемой контекстом проблемы объективного субъекта развития как источника насилия в общественной истории людей.

<sup>8</sup> В Прологоменах Лукач указанную тему соотношения *двух* онтологий Гегеля намечает для себя как одну из важнейших проблемных линий, которая требует своего осмысления в связи с задачами, встающими перед марксистской философией [3, с. 32].

Выше уже было показано, в каком смысле самостоятельность отношений целого есть истина самой действительности, а именно: в смысле наличия в истории механизма «обратного удара», механизма возвратного действия силы, вызванной к жизни деятельностью самих людей. Однако, это – лишь один из аспектов действительного положения вещей в человеческой истории, не позволяющий бесцеремонно отбросить в сторону гегелевское учение о духе, признав его простой «ошибкой ума». Но есть и другой аспект, который также не может быть целиком отброшен. Он связан с проблемой, которую мы бы назвали «*проблемой объективной субъективности*», или, что то же самое – *проблемой разумности форм общественного бытия людей*, по отношению к которой ответ Д. Лукача как раз и был квалифицирован Лифшицем как «слишком поспешный» и потому – излишне радикальный.

Как бы то ни было, «...бесспорной заслугой Лукача, - пишет М. Лифшиц, отдавая дань справедливости своему другу, - является ясная постановка вопроса. В самом деле, можно ли утверждать, что в природе и обществе действует некий автоматизм, согласно которому субъективные требования людей встречают поддержку в самом окружающем мире, что человек не бездомен в космосе, как хорошо выразил Лукач старую иллюзию пантеизма? Или иначе – если материалистической философии суждено победить все иллюзии, включая сюда не только пантеизм, но и философию духа Гегеля, станет ли человек бездомным и притом не только в космосе, но и в своём собственном доме? Ибо с точки зрения объективности общественного бытия, которую нужно отличать от нашего сознания и воли, никакой разницы между природой и обществом нет» [1, с. 145-146].

Как видим, ясно поставленная проблема, будучи своим остриём направлена на диалектику идеального и материального, субъективного и объективного в историческом процессе, заставляет нас поднять ряд встречных принципиальных вопросов. Как же всё-таки быть с этим вторым аспектом понимания истории, представленным *разумностью форм исторического бытия* людей? Целиком признать его «ложной онтологией», победить которую, по версии Лукача, призван марксизм? Элиминировать из общественно-исторического бытия людей *формы разума* только на том основании, что их наличие в истории даёт повод идеализму гегелевского толка объяснять их по-своему – на идеалистический манер, усматривая в этом обстоятельстве обоснование первичности духовного начала, обнаруживающего себя в истории человеческого общества?

Что ж, такой материализм, конечно, возможен<sup>9</sup>, но это будет материализм, в рамках которого история неизбежно предстанет как процесс самодвижения лишённых какой бы то ни было духовности материальных структур, противостоящих свободной сознательной деятельности человека как нечто абсолютно чуждое ему, в чём ему действительно нет никакой «поддержки», никакого «отклика» или вообще чего-то родственного ему, – словом, в чём он не чувствует себя «как у себя дома». Таким ли материализмом является на самом деле философия марксизма?

\*\*\*

В случае с поднятой Д. Лукачем «проблемой бездомности человека в мире» сам собой напрашивается вывод, что подобные трудности логического характера

---

<sup>9</sup> Более того, такой материализм и создавать-то не нужно: он уже существует в виде системы взглядов представителей поп-марксизма и существовал на протяжении всего XX века параллельно с мыслящим марксизмом Э. В. Ильенкова, М. Лифшица и др.



являются не чем иным, как симптомом существования реального противоречия в самой сущности предмета, которое заставляет задаться вопросом о правомерности признания историческим материализмом положения о *разумности форм* организации общественной жизни людей в качестве такого же краеугольного камня, как и признание положения о возвратном характере действия в истории объективных общественных сил, предстающих пред людьми в виде неотвратимой, закономерной необходимости.

Иначе говоря, весьма остро встаёт вопрос о том, так ли уж на самом деле наличие *форм разума* в истории является иллюзией, победить которую призвана материалистическая философия Маркса? Действительно ли, как утверждает Лукач, дело обстоит так, что «с точки зрения *объективности* общественного бытия ... никакой разницы между природой и обществом нет»? Словом, так ли уж бесспорно то, что марксизм, чтобы оставаться историческим материализмом, должен загонять себя в тупик «бездомности человека» и «неразумности бытия»?

Отвечая на эти вопросы, необходимо прежде пояснить одно высказанное нами выше утверждение. Оно касается того аспекта гегелевской философии истории, который связан с признанием наличия в истории механизма негативной диалектики – с признанием возвратного характера действий известной совокупности общественных отношений, обуславливающих деятельность людей. Объяснения в данном случае требует следующий момент: почему этот аспект гегелевской философии истории, который является «истинной онтологией» и прямой предтечей марксизма, тем не менее, присутствует в историческом материализме Маркса и Энгельса в *снятом виде*?

Потому что у этого аспекта есть своя подоплёка и своя теневая сторона. Потому что за одинаково общим Марксу и Гегелю признанием наличия в истории силы «обратного удара» в лице вступающих в действие отношений целого, стоит принципиально разное понимание *причин*, вызывающих к жизни действие этих безличных общественных сил. Одинаково соглашаясь относительно факта существования самостоятельной силы целого, способной действовать в виде «обратного удара», одинаково квалифицируя её как *побочный результат* сознательных действий человеческих индивидов (которые в силу этого могут творить свою историю лишь *косвенным образом* и которые в силу этого же *вовсе не являются* подлинными субъектами истории), Гегель и Маркс принципиально по-разному отвечают на вопрос о действительном *источнике* этой сверхсилы целого, действующей в общественно-историческом процессе.

Иными словами, они совершенно по-разному отвечают на вопрос о том, кто же является *подлинным субъектом* исторического процесса, *прямым результатом* действия которого в каждый данный момент истории выступает вполне конкретная совокупность отношений целого, задающая характер, способы и границы деятельности эмпирических субъектов (индивидов/ классов/ социальных групп/ этносов/ государств и проч.) У Гегеля, как известно, таким подлинным субъектом истории выступает мировой дух (эдакий невидимый «крот» всемирной истории). Именно поэтому возвратный характер влияния совокупности общественных отношений на ход исторического развития, будучи, по Гегелю, *следствием* действия мирового духа, объявляется в силу этого не чем иным, как его *обнаружением* и потому – *прямым продолжением*, в результате чего вся реальная эмпирическая история людей предстаёт как такой всемирно-исторический процесс, который совершается *разумно* (имеет *изначально разумный* характер).

При такой трактовке история, согласно Гегелю, действительно приобретала контуры телеологического процесса именно в силу того, что «...она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа, – того духа, природа которого, правда, всегда одна и та же, но который проявляет эту свою единую природу в мировом наличном бытии» [2, с. 11]. Соответственно этому отношения, образующие конкретные исторические формы, в которых протекает общественная жизнь людей, будучи поняты в качестве *форм наличного бытия* разумного начала – духа, в итоге также были истолкованы как *разумные формы*, или – *формы разума*.

Этому второму аспекту гегелевской онтологии истории, изображающему её как *телеологический процесс*, Маркс решительно противопоставляет своё понимание истории общества как *естественноисторического процесса*, где роль «крота» / субстанциального субъекта истории исполняет труд, общественное производство, при ближайшем рассмотрении оказывающееся единственным реальным земным источником, производящим *формы общественной связи* – той самой социальной силы, противостоящей индивидам в качестве объективной необходимости, диктату которой они вынуждены подчиняться и которая под видом таинственного и могущественного духа была мистифицирована Гегелем.

«Социальная сила, - пишут в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс, - т. е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, – эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединённая сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, – напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение» [4, с. 33].

Означает ли это, что вместе с противопоставлением гегелевскому мировому духу (как внеисторическому началу) реального, земного субъекта истории, существующего в виде особой, надындивидуальной объективной реальности – в виде труда как производства самой формы общественной связи, – значит ли это, что тем самым исторический материализм Маркса и Энгельса отбрасывает за полной ненужностью также и признание *разумности форм*, в которых осуществляется общественно-историческая деятельность людей? Значит ли это, что вся человеческая история утрачивает или должна утратить в рамках марксистской философии характер *целесообразного процесса*, представая в итоге как движение бездуховных материальных структур? Ничуть не бывало.

В этой связи достаточно указать на такое, кажущееся парадоксальным на первый взгляд, обстоятельство. Именно эти формы общественных связей и отношений, формирующиеся между людьми в процессе общественного производства независимо от их воли и сознания и противостоящие им в качестве некоей объективной необходимости, которые Маркс в силу этого характеризует как *материальные общественные отношения*, именно эти же самые формы Маркс квалифицирует в «Капитале» как «...общественно значимые, следовательно *объективные мыслительные формы* для производственных отношений данного исторически определённого общественного способа производства...» (курсив наш – Т.Р.) [5, с. 86], под «объективными мыслительными формами» имея в виду сложившиеся естественно-

историческим путём *объективно-целесообразные* (и потому – *разумные*) *формы его организации*<sup>10</sup>.

То, что на языке марксизма называется «объективными мыслительными формами», есть не что иное, как та «чувственно-сверхчувственная» надындивидуальная реальность, которая объективно существует в обществе в виде системы связей и отношений, отдельные звенья и фрагменты которой (в виде форм государства и права, форм религии и морали, форм искусства и научного познания) были открыты и исследованы уже философией Просвещения, получив название *всеобщих форм разума / разумных начал*, на которых построена жизнь цивилизованных обществ и в которых осуществляется общественно-исторический прогресс; это – те же самые формы организации общественной жизни людей, которые в гегелевской онтологии истории мистифицируются, получая статус *наличных форм* бытия мирового духа – «форм разума».

Словом, разумные формы – это, в общем и целом, одна и та же реальность, разные стороны и фрагменты которой были открыты и зафиксированы разными философскими направлениями с помощью разных понятий, но существование которой *одинаково признавалось* и философией Просвещения, и философией Гегеля, и философией Маркса<sup>11</sup>. Вот только *субъект*, которому с необходимостью принадлежат эти разумные формы организации общественной жизни людей и который является подлинным *источником* их происхождения, понимался каждым из направлений философской мысли принципиально по-разному.

Если для материализма эпохи Просвещения таким субъектом выступал преимущественно *индивид*, сознательная деятельность которого служила масштабом и критерием в вопросах общественно-исторического развития; для Гегеля – внеисторическое начало в лице *мирового духа*, обнаруживающего себя в движении положенных им *наличных форм бытия истории*, то для марксизма таким подлинным субъектом истории выступает *труд и формы его организации* (формы его *разделения*).

Как видим, *разумность форм* организации общественной жизни людей, в том числе экономической основы общества – *материального производства*, не только никогда не отрицалась марксизмом, но напротив, составляет такую его специфическую особенность, которая позволяет отличать *исторический материализм* Маркса и Энгельса как от *исторического идеализма* Гегеля, так и от непоследовательного, антропоморфного по своему характеру и потому – *субъективного материализма* эпохи Просвещения.

Собственно говоря, содержание рассматриваемой здесь проблемы самым непосредственным образом связано с той конкретно-исторической формой основ-

<sup>10</sup> Именно поэтому неправомерно противопоставление Энгельса Марксу, которое делает Д. Лукач, говоря, что «...здесь встает вопрос, который окончательно может проясниться лишь в будущем: насколько Энгельс в методологических вопросах последовательно усвоил онтологический переворот в картине мира, совершённый Марксом, и насколько он ограничивался «материалистической постановкой с головы на ноги» Гегеля. В теоретических произведениях Энгельса, если исходить из детального проникновения в целеустановки его хода мыслей, можно, вообще говоря, найти обе тенденции: с одной стороны, теоретические и исторические изыскания, идущие по линии Марксовой онтологии, а с другой – признание актуального значения гегелевской диалектики идёт иногда гораздо дальше, чем Маркс вообще считал теоретически допустимым» [3, с. 156].

<sup>11</sup> Более того, именно эта реальность, начиная с Нового времени, собственно и составляет *предмет философии как науки*.

ного вопроса философии, которая отличает его от средневековой и античной форм постановки и которую он приобретает исключительно в Новое время, а именно: что первично – *разумные формы*, в которых протекает общественно-историческая деятельность людей, или сама *актуально совершаемая людьми их совместная деятельность* по производству и воспроизводству своей общественной жизни [6].

\*\*\*

Проблема разумности форм, лежащих в самом фундаменте общественного бытия людей, получившая у нас столь экзотическое для философии название «проблемы бездомности человека в мире», лишней раз показывает нам, сколь велика цена для философии вопроса об *объективном субъекте истории*.

В свете сказанного, приходится признать, что взгляд Лукача на существо этой проблемы действительно несколько прямолинеен и упрощён, что не мешает ему и сегодня быть весьма плодотворным в силу того, что он (совершенно независимо от того, хотел именно этого Д. Лукач или не хотел, осознавал или нет) способствовал выдвиганию из глубокой тени заднего плана на авансцену философских дискуссий важнейшего для исторического материализма вопроса об *объективном субъекте истории* и *разумности форм* его наличного бытия, а в связи с этим – также и вопроса о диалектике *субъективного* и *объективного* в историческом процессе.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лифшиц Мих. Дух и его действительность. 1974 г. / М. Лифшиц. О Гегеле. – М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2012. – С. 127-151.
2. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. VIII. Философия истории / пер. А. М. Водена, под ред. и с предисловием Ф. А. Горохова. – М. ; Л. : Гос. соц.-эк. изд-во, 1935. – 470 с.
3. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены: Пер. с нем. Общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского и М. А. Хевеши. – М.: Прогресс, 1991. – 412 с.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М., 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
5. Маркс К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
6. Рагозина Т. Э. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности / Культура и цивилизация (Донецк) / научный журнал.– Донецк, 2015. – Выпуск № 1-2 (2). – С. 7-25.

**T. E. Ragozina**

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

e-mail: [tatyana.ragozina@list.ru](mailto:tatyana.ragozina@list.ru)

#### «HUMAN HOMELESSNESS IN THE WORLD» ISSUE IN THE MIRROR OF NEGATIVE DIALECTICS OF HISTORICAL DEVELOPMENT

**Annotation.** *The article presents comparative analysis of two opposite philosophic concepts of objective subject of historic development: Gegel's philosophy of history and historic materialism of K. Marx and F. Engels. The authors attempts to reveal and fix not only the points of their principal disagreement but the points of intersection and identity. The idea to conduct such analysis appeared during comprehending ideas of G. Lukach as for Gegel's 'false ontology', which had to be overcome by Marxism.*

**Key words:** *objective subject of history, world spirit, labor as production of social connection form, negative dialectics of history, mind forms, objective thinking forms.*

*Поступила в редакцию 1 ноября 2018 г.*

УДК 141.155 (043.83)

**В. Б. Попов**

(к. филос. наук, доцент)

Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко

(г. Луганск, ЛНР)

[Itsucots@yandex.ru](mailto:Itsucots@yandex.ru)

## ЭВОЛЮЦИЯ ЭВОЛЮЦИОНИЗМА: КЛАССИКА И ПОСТКЛАССИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ

*Аннотация.* В статье рассматриваются основные этапы развития общей теории эволюции. Выделены классический (до начала XX в.), неклассический (30-е – 80-е гг. XX в.) и постнеклассический (с 80-х гг.) периоды. Перспективы дальнейшего развития эволюционизма видятся через использование нелинейного эпистемологического континуума, в котором развёртывается сопряжённое движение ряда эволюционных теорий из разных дисциплин. Они не смыкаются друг с другом в нечто единое, а развиваются синхронно в концептуальном взаимодействии.

*Ключевые слова:* общая теория эволюции, нелинейный эпистемологический континуум, концептуальное сопряжение, синергетика, холизм, тоталогия, автопоэзис.

Эволюционное учение представляется одним из наиболее значимых направлений научного познания XIX–XX веков, развёртывающееся сразу в нескольких отраслях. Основные тенденции его развития наглядно отражают процесс перехода от классических систем мировидения к постклассическим, где вполне может быть задействована периодизация В. С. Стёпина. Эволюционизм как учение о поступательном движении от низших форм к высшим сформировался в начале XIX в. (Ж. Б. Ламарк 1809, Ж. Кювье 1817–1824, Ф. Гизо 1828–1829) и получил своё эталонное воплощение в трудах Р. Чемберса 1845–1846, Л. Г. Моргана 1877 и, конечно же, у Ч. Дарвина 1859 и Г. Спенсера 1862–1873.

Классический эволюционизм изначально дискретно развивался в нескольких сферах познания: естественнонаучной, историко-социологической и социально-философской. Взаимодействие между ними осуществлялось в форме концептуального сопряжения, концептуальной связки и концептуальной имплементации [9, с.102–103]. В качестве структурообразующих методологом эволюционной теории можно выделить линейный детерминизм, однозначный прогрессизм, градуализм и принцип конкуренции (борьбы за существование) и естественный отбор. Последние две характерны как для естественнонаучной (Дарвин), так и для социологической / социально-философской (Спенсер) версии эволюционизма. Работы Г. Спенсера в данном направлении представляют попытку выработать единые принципы эволюции, характерные для всех форм жизни. Поэтому именно его следует считать основателем Общей теории эволюции (ОТЭ).

В конце XIX – начале XX века классический эволюционизм вступил в полосу системной трансформации. Показателем этого является практически параллельный кризис во всех ветвях эволюционизма: естественнонаучной, историко-социологической и социально-философской. В естествознании произошёл переход от линейно-детерминистической лапласовско-ньютоновской картины мироздания к стохастичной эйнштейновской, в связи с чем пришёл конец классическим версиям как холизма, так и дарвинизма. В философии рухнули универалистско-субстанциональные философские системы (классическое гегельянство и ортодоксальный марксизм). В истории / историологии, этнологии и социологии линейно-прогрессистские воззрения были оттеснены на периферию концепциями культур-

ного релятивизма (Ф. Боас) и циклическим цивилизационно-дискретным направлением (прежде всего О. Шпенглер и П. Сорокин).

Основные положения классического эволюционизма достаточно обстоятельно перечислены П. Штомпкой [10, с. 144-147]. Не повторяясь, обратим внимание лишь на некоторые моменты. Описывая основные положения эволюционизма, польский исследователь за основу берёт всё же социологический эволюционизм, отсюда у него на первом месте такие положения, как униформизм, органицизм, линейный прогрессизм и т.д. Именно они в первую очередь подверглись критике со стороны дискретных подходов в социальной мысли [10, с. 147–149].

Думается, что в естественнонаучной версии эволюционизма, во многом, развивающейся независимо от социальной, критический акцент был сделан на другие пункты. Прежде всего – это градуализм, положение о постепенном, непрерывном накапливании мелких изменений, плавно перераставших в видовые трансформации (непрерывность, постепенность как признак классического эволюционизма у Штомпки фигурирует только под пунктом 10). Направленность эволюционного процесса, отвергающаяся классическим дарвинизмом, также оказалась в эпицентре критики (концепции номогенеза, ортогенеза и т.п.). Идеи эволюционизма, казалось, были окончательно дискредитированными, но разные его направления направили свои усилия на преодоления кризиса, сосредоточив своё внимание на тех «узких» местах, какие виделись ими сугубо в своём специфическом контексте. Результатом стал неклассический эволюционизм, в рамках которого были затребованы уже иные методологемы, приведшие к другим концептуальным синтезам.

Всё же конец XIX-го – I-ю треть XX века вряд ли можно назвать «антиэволюционистским» периодом, поскольку здесь идёт напряженный поиск новых подходов к эволюционной теории. Именно 30-е – 50-е гг. XX века стали значимым рубежом в развитии Общей теории эволюции. Не случайным представляется то обстоятельство, что они ознаменовались параллельным (взаимосвязанным) ренессансом всех форм эволюционизма. В 30-е гг. в биологии формируется Синтетическая теория эволюции как объединение сущностных принципов дарвинизма и популяционной генетики. В историко-социологической ветви в это же время достаточно определённо обозначился «неоэволюционизм» (теория мультилинейной эволюции Дж. Стюарда – 1955 г.). Здесь мы видим, как прорыв в одной сфере познания вызвал соответствующие новации в другой. Концептуальная сопряжённость между ними представляется несомненной. Также нельзя сбрасывать со счетов и влияние холистской эволюциологии (Смэтс, Бергсон, Уайтхэд, де Шарден и др.). Общая теория систем, получившая на рубеже 40-х и 50-х гг. серьёзное теоретико-методологическое приращение, тоже постулирует приоритет целого над частью, структуры над элементом. В итоге можно заключить, что период с конца XIX века до 80-х гг. XX века является самостоятельным объектом и в этом качестве заслуживает специального рассмотрения как стадияльное явление (кризис классического и генезис неклассического эволюционизма, его предельное развитие и переход к постнеклассическим формам).

К началу 80-х гг. неклассический эволюционизм в значительной мере утратил свой эвристический потенциал и способность продуцировать новые, яркие идеи. Всё это совпало к тотальным кризисом метанарративов и вызвало мощнейшую реакцию в виде постмодернизма, поведшего тотальную борьбу с ними по всем направлениям. Широко распространились призывы к полному отказу от эволюционизма как наследия прошлого и его сдачи в «архив науки». Общая теория эволю-

ции ведёт лишь в «западню реализма», локальные закономерности подводятся под универсальные, смешиваются идеальные категории и реальные различия, теоретическим моделям предписываются прогностические функции, что является основным механизмом формирования идеологий. В итоге теория эволюции должна быть заменена социологией социальных изменений, которая основывается не на конструировании неких универсалий эволюции, а обобщает реалии социальных процессов [1, с. 264-275; 10, с. 21-24, 234-241, 290-292].

Однако несколько ранее наметилась возможность новых нелинейных эволюционных синтезов из вроде бы разнородных отраслей знания. Они пришли из области естественных наук – физика (Г. Хакен), химия (И. Пригожин) и Общая теория систем (преимущественно в берталанфиевской трактовке). В 1973 г. Г. Хакен выступил с обоснованием общей теории самоорганизации, именовав таковую синергетикой. Её центральной проблемой стали взаимоотношения хаоса и порядка. Круг синергетических исследований неуклонно расширялся: впоследствии от строгой физики и химии её приверженцы перешли к исследованиям в области психологии и поведения человека, социологии и к построению теории самоорганизации. В итоге синергетика стала восприниматься уже как общая методология нелинейных процессов. Заслуживает внимания и попытка совместить принципы эволюционизма с холистской парадигмой [4, с. 75-90]. В качестве одной из разновидностей холизма мы видим тоталлогический подход В. В. Кизимы и, вопреки мнению его автора [3, с. 21-22], считаем возможным совместить принципы эволюционизма с идеей тотальности и многомерности [8, с. 320-322, 324]. Тем самым, эволюция понимается не как однородная площадка развёртывания неких универсальных законов эволюции, например, в духе Г. Спенсера, а как нелинейное сопряжение нескольких смежных эволюционных сфер, каждая из которых развёртывается в своей собственной системе координат, что в итоге даёт многомерный глобальный эволюционный континуум.

Следующая парадигма – это идея автопоэзиса как саморегуляции во взаимодействиях между хаосом и порядком и теория нестационарных диссипативных структур с нелинейной положительной обратной связью [4, с. 31-33, 69-70, 145-147]. Взятая из биологии (Ф. Варела и У. Матерана – начало 70-х гг. XX в.), она показала вполне широкий ракурс своих эвристических возможностей. Конкретизируют данную парадигму такие уже достаточно известные понятия, как стохастичность, точка бифуркации, канализированная эволюция, аттрактор и др.

Теория автопоэзиса в западной эволюциологии уже к 80-м гг. рассматриваемая не только как альтернатива, но и как замена дарвинизму [7, р. 428-429], соединившись с идеей комплексной эволюции, имеющейся ещё у В. И. Вернадского, к началу 90-х дала экосистемную теорию эволюции. У её основания, на наш взгляд, в том числе лежала информационная теория эволюции В. А. Кордюма, которая рассматривает в качестве эволюционной единицы не отдельный вид, а всю биосферу в целом, находящуюся в состоянии всеобщего информационного обмена [5, с. 118-215].

С глобальным эволюционизмом тесно взаимосвязана теория коэволюции. Здесь можно выделить два направления. Первое – это синергетическое и естественнонаучное (помимо вышерассмотренных воззрений Н. Н. Моисеева по этому поводу сюда отнесём Р. С. Карпинскую, А. П. Огурцова и др. [2]). Второе – это историко-экологическое (Э. С. Кульпин) [6]. Первое понимает коэволюцию как вереницу последовательно сменяющих друг друга нерасторжимых, взаимообусловлен-

ных изменений, которые осуществляются на разных ярусах организации живых систем. Второе – встраивает исторический процесс в природные ритмы, что даёт новую целостность – социоестественную историю. Вмещающий ландшафт и человеческая деятельность представляются единым, но разноуровневым континуумом.

Всё это, на наш взгляд, позволяет говорить о постнеклассическом эволюционизме. Общая теория эволюции постнеклассического периода должна строиться на принципиально иных методологических подходах, отличных от классического эволюционизма с его стремлением к универсальному знанию. Если теоретический синтез в его традиционном понимании предполагает сведение воедино сразу несколько методологий, принципов, теоретических подходов и т.п., то постнеклассический должен затребовать объёмную теорию эпистемологического континуума как многомерного диффузного поля, где развёртывается движение целого ряда эволюционных теорий из смежных, а порой далёких друг от друга дисциплин. Данные теории не смыкаются друг с другом в нечто единое, а продолжают развиваться в некоем концептуальном сопряжении, создавая гибкую сеть взаимодействий, где разработки одного направления трансформируясь «перетекают» в другие, не приводя к построению «единой» теории.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Будон Р. Место беспорядка. Критика теорий социального изменения. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – 284 с.
2. Карпинская Р. С., Лисеев И. К., Огурцов А. П. Философия природы: коэволюционная стратегия. – М.: Интерпракс, 1995. – 425 с.
3. Кизима В. В. Тоталогия. – К.: ПАРАПАН, 2005. – 272 с.
4. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции. – М.: КомКнига, 2007. – 272 с.
5. Кордюм В.А. Эволюция и биосфера / В.А.Кордюм. – К.: Наук. думка, 1982. – 264 с.
6. Кульпин Э. С. Социоестественная история – ответ на вызовы времени // Историческая психология и социология истории. 2008. № 1. С. 196-207;
7. Luhmann N. The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society // Differentiation Theory and Social Change: comparative and historical perspectives. – N.-Y.; Oxford, 1990. P. 409-440.
8. Попов В. Б. Социальная тотальность – социетальность: классические пределы и новые возможности // Гілея. 2012. Вип. 59. С. 318-326.
9. Попов В. Б. Становление эволюционной теории: дискретность и классика концептуального сопряжения // Вестник Луганского национального университета имени Владимира Даля. 2017. № 4. Ч.1. С. 102-110.
10. Штомпка П. Социология социальных изменений. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 417 с.

**V.B. Popov**

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Lugansk Taras Shevchenko University

(Lugansk, Lugansk People's Republic)

[Itsucots@yandex.ru](mailto:Itsucots@yandex.ru)

#### EVOLUTION OF EVOLUTIONISM: CLASSICS AND POST CLASSICAL TRANSFORMATION

*Annotation.* The main stages of development of the general theory of evolution are considered in the article. The classical (until the beginning of the 20th century), nonclassical (30th-80th of the 20th century) and post-nonclassical (from the 80s) stages are distinguished. Prospects for the further development of evolutionism are seen through the use of a nonlinear epistemological continuum, where the conjugate movement of a number of evolutionary theories from different disciplines unfolds. They do not merge into one another, but develop synchronously in conceptual interaction.

**Key words:** general theory of evolution, nonlinear epistemological continuum, conceptual conjugation, synergetics, holism, totalology, autopoiesis.

Поступила в редакцию 15 июня 2018 г.



УДК 75:7.01:003.292

**Д. А. Левченков**

(к. филос. наук, доцент)

Луганская государственная академия культуры и искусств  
имени М. Матусовского  
(г. Луганск, ЛНР)E-mail: [dmitriy.levchenkov@gmail.com](mailto:dmitriy.levchenkov@gmail.com)**СЕМИОЗИС ТРАГИЧЕСКОГО  
В ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ**

**Аннотация.** В статье исследуется специфика кодификации трагического в изобразительном искусстве. Показано, что реализация трагического образа в изобразительном искусстве ограничена, что связано со сложностью изображения сюжета, разворачивающегося во времени. Однако у изобразительного искусства все же имеются специфические средства кодирования динамики, времени, движения. Трагическая атмосфера может передаваться также суггестивными (внушающими эмоции) знаками, связанными с характером ритмов, контрастами, цветовой гаммой, тоном.

**Ключевые слова:** эстетика, семиотика, ценности, семиозис, код, знак, трагическое, катарсис, изобразительное искусство.

Одна из специфических черт человеческого бытия в мире заключается в том, что человек живет в мире ценностей. Ценностное сознание включает в себя эстетическое отношение человека к действительности. Как подчеркивал М. С. Каган, «история эстетической мысли начинается с осознания особого, ценностного качества мира, человека и плодов его деятельности, которое фиксировалось сначала в образах мифологического сознания, а затем получило понятийно-словесное обозначение во всех языках мира» [5, с. 33].

Среди эстетических ценностей особое место занимают художественные ценности или эстетические ценности искусства. К ним относятся эстетические категории прекрасного, возвышенного, трагического, комического и т. д. Эти ценности находят в искусстве знаковое выражение, поэтому доступны семиотическому анализу. Освещение проблемы знаковых явлений в изобразительном искусстве представляет несомненный интерес для эстетики в теоретическом плане. Однако, хотя семиотика искусства в XX веке получает развитие в трудах Р. Якобсона, Р. Барта, Ю. Лотмана, У. Эко и других известных специалистов в области семиотики, изобразительное искусство – менее изученная в этом отношении область в сравнении с литературой. Соединение ценностного и семиотического подходов к изучению искусства только обозначены в трудах Ч. Пирса и Ч. У. Морриса, а кодификация таких ценностей как прекрасное, возвышенное, трагическое в изобразительном искусстве предметно не изучалась, что делает сочетание семиотического и аксиологического подхода к изучению искусства, в частности, изобразительного, особенно актуальным.

Каждый вид искусства имеет свой особый язык, свои особые возможности, средства выражения ценностного отношения к миру, как и свои ограничения в передаче смыслов и ценностей. Цель данной статьи – исследование возможностей изобразительного искусства, его знаковых средств, в передаче трагического, то

есть семиозиса трагического как процесса порождения знаков и их функционирования.

Страдание, переживание драмы – это неотъемлемая часть человеческого существования. Невозможно передать представления о мире, жизненный опыт, опыт чувствования, исключив человеческую драму из повествования. Платон не включил в рамки своей эстетики высшее достижение античного искусства – трагедию, поскольку считал изображение трагедии приумножением страдания в жизни и полагал, что трагедия не доставляет человеку удовольствия [1, с. 62, 63]. Какова же функция и цель такого рода «умножения страдания» путем изображения драматической ситуации или повествования о ней в искусстве? С Платоном нельзя согласиться и относительно отсутствия чувства удовольствия, поскольку, как известно, человек, созерцая трагический сюжет, способен и даже склонен испытывать специфические яркие чувства и получать особого рода удовольствие в силу очищающего воздействия трагедии на людей и художественности произведения искусства, дающей человеку возможность не только перенести трагическую ситуацию, но и пережить преобразующий человеческую душу и возвышающий ее катарсис, за что ценил трагедию Аристотель. Л. С. Выготский в «Психологии искусства» подчеркивает, что даже ужас, исходящий от предмета изображения, (трагическое в искусстве часто связано с чувством ужаса) должен разрешаться в катарсисе формы. «Должно произойти преодоление диссонанса, разрешение и примирение. ...Впечатление страшного должно найти свое разрешение и очищение в моменте дионисийского подъема, ужас не изображается ради него самого, но как импульс для его преодоления... И этот отвлекающий момент должен обозначать одновременно и преодоление, и катарсис» [3, с. 228]. Возможность переживания катарсиса благодаря ценности форм иллюстрируется на примере семиозиса трагического в рисунке А. Поллайоло «Борьба мужчин», «где ужас смерти без остатка превзойден и растворен в дионисийском ликовании ритмических линий» [3, с. 228].

Характеризуя язык изобразительного искусства, следует подчеркнуть специфическую семантику трагического и близко связанного с ним возвышенного. Так, в религиозном искусстве, например, изображение нимба над головой автоматически наделяет героя возвышенными качествами. Особые, типические выражения лиц (коды) превращают персонажа в трагического героя, несмотря на то, что эффекты трагического все-таки в большей мере являются порождением художественного текста, раскрывающего сюжет.

Трагическое формировалось и выросло из практической необходимости передать другим людям опыт об опасностях мира, в котором он живет, предупредить, проиграть ситуацию, подготовить человека к встрече со своей жизненной драмой. Трагическое в искусстве произрастает также из феномена игрового приспособления к действительности. Трагическое есть созидание и выработка стратегии противостояния несчастьям и страданию в жизни индивида и общества. Через трагическое в искусстве осуществляется духовное преодоление и философское осмысление жизненной драмы. Трагическое в искусстве имеет место быть, подчиняясь высшему закону искусства – закону красоты, только в случае, когда страдание неизбежно, когда конфликт неразрешим и существует только лишь один путь духовной, идеальной его трансформации. О том, что в подлинной трагедии царствует необходимость, писал Г. Гегель, указывая на то, что в развязке трагедии нет места для «голой гибели индивидуумов», как нет места трагическому там, где может по-

лучиться «счастливая развязка запутавшихся отношений и благополучный конец» [1, с. 64].

Переживание людьми трагического в искусстве способствует человеческой способности трансцендирования, возбуждая чувство возвышенного, выходящего за пределы человеческого восприятия и представления. Трагическое тесно связано с возвышенным, поскольку трагический герой стремится к возвышенным целям. При этом трагическое, и это следует подчеркнуть особо, всегда есть порождение сюжета, который раскрывается через художественный текст, в свою очередь образованный совокупностью кодов и знаков. Образ трагического героя – это всегда образ, погруженный в сюжет. Но, как известно, сюжет развивается в определенном временном континууме. Поэтому возможности изобразительного искусства оказываются здесь ограниченными по сравнению с литературой, театром и кинематографом, более полно и реалистично раскрывающими сюжет во времени. Однако можно говорить о специфических для изобразительного искусства семиотических приемах отображения и проигрывания целого, коим является сюжет, существующий во времени, через план выражения, не имеющий своего течения во времени.

В изобразительном искусстве одним из требований к картине, представляющей трагическое, выступает отсутствие одномоментности в изображаемом, поскольку момент не способен в полной мере раскрыть сюжет. Напротив, картина должна передать завершенное целое, стать своего рода временным срезом. Достигается такой эффект благодаря отсутствию случайностей: каждый элемент значим, являет из себя фрагмент времени, истории, сведенный к одной плоскости. Каждое движение закончено, каждый жест многозначителен, декорации тщательно отобраны, так как отсутствие иерархии в деталях, позволяющей вычлнить главное и второстепенное, отсутствие внятности, конструктивности в произведении, способствуют впечатлению случайности. Выбор количества деталей, расстановка акцентов, выделение главного, обобщение – являются очень важными в творческом процессе. Каждая новая деталь ведет к уточнению времени и места вплоть до иллюстрации конкретного момента. Также художник в буквальном смысле слова сводит действия и объекты, существующие в разных временах сюжета к одной плоскости картины.

Какие же знаки способствуют появлению этой самой временной толщи в произведении изобразительного искусства? Изображение лица смеющегося человека, например, скорее будет знаком мгновения, в то время как деликатная улыбка в гораздо большей мере может сказать о целостном характере человека. Также обстоит дело с изображением рыдания и тихой грусти. Грусть на лице человека может существовать дольше, чем рыдание, расширяя тем самым временные рамки.

Анализируя скульптурные произведения Лоренцо Бернини, мы видим, что он любит отображать сюжет в его развитии, привнося в свои работы категорию времени. Так, глядя слева на скульптурную группу, представленную двухфигурной композицией, «Похищение Прозерпины», мы видим момент борьбы, но если посмотрим фронтально – то увидим уже триумф Плутона. Когда же мы смотрим на скульптуру справа – то прозреваем то, что произойдет вслед за похищением Прозерпины, ее водворение в Аид, символом которого является изображение лающего пса Цербера, сторожащего выход из подземного царства. При этом мраморная скульптурная группа вызывает одновременно ощущение пластического единства, потому что обе фигуры наполнены жизненной силой, ощущение которой мастер сумел передать даже в камне [4, с. 85].

В другой своей композиции «Аполлон и Дафна» художник тоже сумел изобразить время: бегущий Аполлон настигает Дафну и уже обнимает ее стан, а она, стремящаяся уйти от преследования, не остывшая от бега, на наших глазах превращается в лавр. Ее ноги покрываются древесной корой, а развивающиеся на ветру волосы превращаются в листву. Если фигура Аполлона – это начало всей сцены, порожденная влюбленностью погоня, то в облике Дафны мы видим кульминацию, – отворяющееся навстречу будущее [4, с.86].

Таким образом, различные семиотические коды в своей совокупности способны создавать своего рода временной континуум семиозиса, в котором разворачивается и интерпретируется смысл произведения. Можем ли мы, посмотрев на картину, узнать время, как если бы мы посмотрели на часы. Нет конечно, но мы можем его почувствовать, и это чувство времени завораживает нас, поскольку временная ткань в художественном образе способна простираться дальше, чем мы способны воспринять ее в обыденной жизни, давая нам представление о том, что без искусства было бы невозможно получить, а именно, – чувство целого, способность взглянуть на человека, культуру в масштабе их жизни. Не случайно портреты Рембранда называют портретами-биографиями. В них заключено время жизни, включая трагические ее моменты, отраженные на лицах, что придает особую глубину произведениям художника и, соответственно, нашим переживаниям и чувствам. Возвращаясь к трагическому сюжету картины, следует подчеркнуть, что иногда важным ключом в его понимании является название произведения искусства, отсылающее нас к определенным событиям.

Казалось бы, выражение трагического в изобразительном искусстве выстраивается в основном на мимесисе, реалистичном отображении драматических событий и запечатлении тех свойственных ситуации эмоций на лицах, которые рисует боль, физическая и духовная. Но немалую роль в выражении трагического играют эстетические знаки, красота произведения, трансформация боли и страдания в красоту и ее возвышение. Усилить трагическую атмосферу могут суггестивные (внушающие эмоции) знаки, связанные с характером ритмов, контрастами, цветовой гаммой, тоном, а также специальные символы, различные для разных культур и периодов времени.

Трагическое в изобразительном искусстве связано, как правило, или с философским осмыслением бренности бытия, его несовершенства, или с конкретными драматическими историческими событиями, отраженными в скульптуре и на полотнах художников. Уже эллинистическое искусство отражает драматизм существования в таких скульптурных произведениях, как умирающий галл (скульптура 3 в. до н.э.) или прославленный «Лаокоон» (ок. 50 г. до н.э.). Трагическое присутствует в религиозных сюжетах, связанных с гибелью Христа. Трагическое содержится в полотнах эпохи Возрождения у И. Босха и у П. Брейгеля Старшего, отразивших ужас и неразумность человеческой жизни. Испанский художник Ф. Гойя не без влияния последних создал серию офортов под названием «Капричос». Он стал кивал в своих произведениях страшное и смешное, комическое и трагическое, низменное и возвышенное, таким образом создав новый жанр «трагического гротеска».

Что касается исторических полотен, то здесь можно вспомнить русского художника XIX века В. И. Сурикова. Все его исторические полотна выполнены в трагедийном характере: «Утро стрелецкой казни», «Меньшиков в Березове», «Боярыня Морозова». «Утро стрелецкой казни» отражает трагическую участь приговорен-

ных к смерти стрельцов, а «Боярыня Морозова» и «Меншиков в Березове» – драму исторических личностей. Трагическое запечатлевали К. Брюллов в «Последнем дне Помпеи», И. Репин в «Бурлаках на волге» и «Иване Грозном и сыне его Иване 16 ноября 1581 года». Последнюю картину считают самой неоднозначной в силу ее натурализма и мощного психологического воздействия на зрителя. Известно, что эта картина пострадала от ударов ножом, нанесенных иконописцем старообрядцем. Некоторые люди не могут смотреть на запечатленную кровавую драму без страха и отвращения. При несомненном мастерстве художника, трагическая ситуация на картине передана так, что не всякий зритель находит в ней некоторое содержание, необходимое для трансформации чувств, преодоления ужаса и отвращения в катарсисе. Однако Л. Н. Толстой, И. Н. Крамской высоко оценили картину, как и другие художники, увидевшие в ней и момент прозрения от ужаса содеянного, и силу раскаяния, то есть истинный трагизм. Пример данного художественного произведения говорит о том, что коды трагического в изобразительном искусстве прочитываются по-разному в силу субъективности восприятия и его зависимости от идеологических и мировоззренческих установок, кодов восприятия, от уровня образования и овладения языком искусства.

По-разному художники изображали и трагические события войны. Это были и реалистические полотна, и аллегории, как у В. В. Верещагина в «Апофеозе войны», где пирамида из человеческих черепов выражает неприятие, протест художника против войн и насилия.

«Самой экстравагантной» среди аллегорий является картина «Лицо войны» С. Дали, написанная под впечатлением от гитлеровской агрессии. «В глаза и рот мертвеца вставлены черепа, в глаза и рот этих черепов – другие черепа и т.д., в результате чего мы получаем так называемую «дурную бесконечность» (Гегель), символизирующую ту бездонную «пропасть смерти», в которую потенциально вовлекает человечество любая война... Эффект многократно усиливается шипением множества кобр, в которые превращаются волосы, покрывающие голову трупа» [2]. Созерцая такое полотно можно ли пережить чувство катарсиса, непереносимое условие трагического? Нет, потому что это уже не категория трагического, это – «ужасное» как символ абсолютной смерти, без каких-либо надежд и перспектив. Картина Э. Мунка «Крик» также передает зрителю это же состояние ужаса. Но присутствует ли здесь творческое его преодоление, или просто эмоция переносится на полотно?

Вот еще один пример семиозиса трагического в изобразительном искусстве – «Герника» П. Пикассо. В. П. Бранский следующим образом интерпретирует «Гернику», созданную под впечатлением событий испанской гражданской войны в канун Второй мировой. «Первое, что бросается в глаза – это голова женщины и протянутая рука с лампой, проникающие откуда-то снаружи в какой-то глубокий и темный подвал и приносящие туда режущий свет внешнего мира» [2]. Философу это напоминает «знаменитую «Пещеру» Платона с заключенными в ней узниками, принимающими иллюзию за реальность, и философа Диогена с его всем запомнившимся фонарем, помогающим узникам чувственного бытия освободиться от иллюзий.

Рассматривая произведение Пикассо, В. П. Бранский осуществляет семиозисный анализ, выделяя знаки и символы. Так подвал у него символизирует «темноту» самоуспокаивающегося европейского общественного сознания 30-х годов накануне мировой войны, а женская голова, руки с лампой и головы лошади, будучи от-

дельными знаками, в своем единстве – символизируют весть о нависшей над миром угрозе. Философ подчеркивает, что в «основе «Герники» лежит контраст между «темной» убаюкивающего себя благополучного невежества и «светом» суровой истины...» [2], обращая наше внимание на то, что у Пикассо в отличие от Диогена не один, а три источника света. Этим художник делает акцент на «невероятной трудности просвещения общественного сознания». Однако в композиции Пикассо наряду с деформациями и контрастом присутствует «господствующее равновесие», олицетворяющееся центральной группой «призыва». И в этом философ видит ключ к восприятию гармонии образа. Именно гармония деформаций и деструкций позволила Пикассо, считает Бранский, адекватно передать то чувство ужаса, которое он испытал, получив информацию о первых признаках надвигающейся мировой войны [2]. При этом натуралистическая передача ужасов войны, полагает он, могла бы быть очень далекой от подлинного искусства.

Проблема трагического в искусстве – одна из самых сложных. Нет возможности говорить о том, как видоизменялось понимание трагического в истории эстетики. Однако XX век сместил акцент с борьбы за высокие идеалы и героизма на «трагическое чувство жизни». П. М. Топер подчеркивает, что формула Дж. Стейнера в названии его исследования «Смерть трагедии», – по индексу цитирования в научной литературе, посвященной проблемам трагического, занимает сегодня едва ли не первое место. Однако правильнее говорить не о «смерти», а о глубоких изменениях в восприятии и трактовке феномена трагического. «Трагические обстоятельства становятся для искусства важнее и интереснее трагического героя» [6]. Это отражается и в знаменитой «Гернике» П. Пикассо.

Трагическое и драматизм в искусстве, таким образом, это специфическая художественная реакция на действие социально-культурных противоречий. Это способ снятия и претворения этих противоречий в художественном целом. На каждом историческом этапе художник ищет приемы, связывающие в единство противостоящие смыслы и стороны бытия. «Драматизм в искусстве постигается через способ взаимодействия всех образов и выразительных средств произведения» [2]. Семиозис трагического в изобразительном искусстве, как мы уже говорили выше, имеет свои ограничения, связанные с возможностями сюжетного развития во времени. Однако реализуя семантику трагического, произведение изобразительного искусства, используя свои знаковые средства, способно разрешать трагические противоречия, преодолевать диссонанс через «катарсис форм», через красоту самого художественного произведения и силу его воздействия.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Боров, Ю. Б. Эстетика: Учебник – М.: Высш. шк., 2002. – 511с.
2. Бранский В. П. Искусство и философия. Роль философии в формировании и восприятии художественного произведения на примере истории живописи. – Калининград. Янтарный сказ. 1999. – 704 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/bransk/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/bransk/index.php)
3. Выготский Л. С. Психология искусства/Под ред. М.Г. Ярошевского. – М.: Педагогика, 1987. – 344с.
4. Галерея Боргезе (Рим): альбом / автор текста И. Кравченко. – М.: Директ-Медиа, 2011. – 95 с. (Великие музеи мира; Т. 18).

5. Каган М. С. Эстетика как философская наука. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 544 с.
6. Топер П.М. Трагическое в искусстве XX века. Вопросы литературы, 2000, № 2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа:  
<http://magazines.russ.ru/voplit/2000/2/toper.html>

**D. A. Levchenkov**

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)  
Luhansk State Academy of Culture and Art named after M. Matusovsky  
(Lugansk, Lugansk People's Republic)  
E-mail: [dmitriy.levchenkov@gmail.com](mailto:dmitriy.levchenkov@gmail.com)

**THE SEMIOSIS OF THE TRAGIC IN THE FINE ARTS**

*Annotation.* The article explores the specifics of the tragic codification in the visual arts. It is shown that the implementation of the tragic image in the fine arts is limited, which is due to the complexity of the plot that unfolds in time. However, art still has specific means of coding dynamics, time, movement. The tragic atmosphere can also be transmitted by suggestive (evocative) signs connected with the character of rhythms, contrasts, colors, tone.

**Key words:** aesthetics, semiotics, values, semiosis, code, sign, tragic, catharsis, fine arts.

*Поступила в редакцию 25 октября 2018 г.*

УДК 930.1

**Г. Д. Сысоев**

(к. филос. н., доцент)

Воронежский государственный педагогический университет

(г. Воронеж, Российская Федерация)

E-mail – [gsysoev@bk.ru](mailto:gsysoev@bk.ru)**ИСТОРИОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ АП. А. ГРИГОРЬЕВА**

***Аннотация.** В статье рассматриваются и анализируются взгляды русского мыслителя и литературного критика Аполлона Григорьева на историю, место и роль России в историческом процессе.*

***Ключевые слова:** история, культура, человечество, народ, национальный тип.*

Формирование мировоззрения Аполлона Александровича Григорьева (1822-1864), мыслителя, публициста, литературного критика, происходило в 40-е гг., а расцвет его теоретической деятельности приходится на первую половину 50-х гг. XIX в. Главная цель философских размышлений Ап. А. Григорьева – найти то единое начало, определяющее воздействие которого обнаруживается в искусстве, истории, в жизни отдельной личности, и истолковать явления общественного сознания в единстве с породившими их культурно-историческими и национально-географическими реалиями.

По мысли Ап. А. Григорьева, предпочтение сиюминутных «истин» и желаний ценностям и идеалам, доказавшим свою жизненность и «органичность», приводит к пренебрежению национальным в пользу абстрактного «человечества». Подобный подход представляется ему «безотраднейшим из созерцаний», «в котором всякая минута мировой жизни является переходною формою к другой, переходной же, форме; бездонная пропасть, в которую стремглав летит мысль, без малейшей надежды за что-либо ухватиться, в чем-либо найти точку опоры» [1, с. 103].

В историософии Григорьева нет абсолютного отрицания понятия «человечество». Зародышем исторического процесса, в понимании Григорьева, послужил некий единый исток. В этом истоке были слиты в одно целое те начала, которые позже «разветвились» на отдельные народности. Таким образом, именно человечество выступило основой предыстории всех национальных образований, которые потом, в процессе дифференциации, отделились друг от друга и стали вести самостоятельное существование. Тем самым Григорьев принимает идею человечества, но только в том случае, если она отнесена к прошлому. Если же она выступает как обращенная в будущее, то оценивается как абстрактная, не соответствующая ничему реальному.

Григорьев отвергает точку зрения, согласно которой человечество поставлено над конкретно-историческими образованиями, каковыми являются народы, представляющие собой «организмы растущие, стареющие, перерождающиеся, но вечные» [1, с. 89]. Идея человечества, выступающая как «прогностическая», по его мнению, связана с мыслью, что должно существовать стремление к общечеловеческому всемирному единению, к слиянию всех наций и народностей в некое безнациональное неразличимое целое, что совершенно не соответствует ни истинной эволюции народностей, ни логике жизни вообще. Если такое слияние произойдет, «ни знанию, ни творчеству, ни индивидуальной жизни нечего будет делать. Бытие



и того, и другого, и третьей обусловлено бытием оттенков в мироздании» [2, с. 343]. Кроме того, принимая эту идею, мы как бы соглашаемся, что должен быть единственный критерий оценки разнообразных национальных культур, в то время как таких критериев множество и вырабатываются они в недрах каждой отдельно взятой культуры, которые не должны сравниваться между собой по принципу соответствия или несоответствия какому-то абстрактному идеалу. Подчеркивая недопустимость апелляции к некоему универсальному образу жизни и мышления, Григорьев указывает на унификацию национальных организмов, стирание их оригинальных черт и особенностей как на вполне возможные и однозначно негативные последствия. Прямым следствием проведения такого воззрения на жизнь было бы «уничтожение всего непосредственного, прирожденного в пользу искусственного; уничтожение всего местного в пользу общенационального, и по тому же принципу – всего общенационального в пользу общечеловеческого» [1, с. 97].

В философско-исторической концепции Григорьева нации выступают как самобытные типы, со своими историческими, культурно-психологическими, этнографическими особенностями, как своеобразные организмы, имманентно существующие во времени и пространстве. Законы бытия культур, в основе которых всегда лежит национальное начало, «представляют поразительное сходство с законами растительной жизни» [2, с. 339] в смысле эволюционности тех «начал», или «зародышей», которые представляли собой основание той или иной культуры. «Прав взгляд идеально-артистический, признающий типы и их развитие, а не слияние типов в неопределенном общем. Каждый тип, как нечто органическое, есть необходимое звено в создании и, вырождаясь, перерождаясь, изменяясь, живет все-таки вечною, органической жизнью» [3, с. 123]. Понятие типа является одним из основополагающих в философии Григорьева. Оно неразрывно связано с понятием «коренных», «органических» основ культурно-исторической жизни и быта различных сословий того или иного общества. Нередко философствование Григорьева сосредоточено на обсуждении вопроса о том, что является «нормальным типом народной жизни», что представляет собой «национальность в коренных, органически сложившихся типах добра и зла» [4, с. 422], что такое «тип русской жизни», где понятие «тип» употребляется в различных значениях.

Григорьев далек от тех выводов, которые сделал Н.Я. Данилевский, поставивший во главу угла своей теории культурно-исторических типов идею противопоставления общего и особенно в истории, заявив о том, что любые представления о существовании *человечества, общечеловеческих интересов и целей* иллюзорны. Мысль Григорьева избегала крайностей. «Наше славянское коренное и типовое есть вместе и наиболее удобная подкладка для истинно-человеческого, т. е. христианского» – писал он [5, с. 19], имея в виду, что идея национальности не исключает общечеловеческих духовных устремлений, возможности взаимопонимания, не воздвигает преград процессу культурно-исторической преемственности, взаимообогащения ценностями, родившимися в недрах каждого отдельно взятого национального типа.

Сознательно абстрагируясь от рассмотрения воздействия материальных, экономических, социально-политических факторов на историю народов и национальностей, Григорьев представлял эту историю спонтанным процессом развертывания заложенных в этих народах задатков. Ступени развития той или иной национальной целостности он связывал в первую очередь со степенью совершенствования

национального самосознания. «Я ограничиваю себя тесным кругом выражений духовного сознания», – заявлял он [6, с. 36].

В представлении Григорьева, первоначальное миропонимание народа, включающее в себя зачатки будущей своеобразной культуры и безусловную веру, наивно, бессознательно и просто. Оно догматично, не подвержено сомнениям в своей истинности, «непроницаемо» для понимания других народов и основ их жизни и фактически зиждется на отторжении, неприятии иных представлений и понятий. Они воспринимаются как чуждые и ущербные до тех пор, пока соприкосновение с другими народными организмами не расширит горизонт понимания, не породит рефлексию, потребность определить, в чем особенность своих стихийно сложившихся «начал», но и не отвергать импульсивно идеалов и образа жизни других народов.

Складывание способности к духовному проникновению в иной ценностный мир, который перестает быть чуждым, свидетельствует о том, что процесс формирования самосознания народа достиг более высокой ступени. Однако именно в это время обнаруживается, что эта способность есть оборотная сторона утраты единства своей собственной души. Многообразие идеалов, которые она усваивает, оказывается несовместимым с сохранением приоритета тех истин, на которых покоится собственная вера и которые раньше казались единственными и непререкаемыми. Столкновение различных жизненных укладов, порождая осознание своей уникальности и самоценности, тут же ставит под сомнение право на собственную исключительность, на предпочтение одних идеалов другим. Так изначальная вера, начинающая понимать свою неповторимость, становится ареной борьбы разных влияний и идеалов, равно привлекательных и заявляющих о своих правах на существование. Одни предпочтения сменяются другими, грозя национальной целостности страшной реальностью разрушения. Самопознание оборачивается самоуничтожением, сомнения – утратой душевного центра.

Эту закономерность распада замкнутой сосредоточенности национальной общности отмечал Гегель, который в способности к самопознанию, зарождающейся в народе, усматривал момент движения всемирной истории: «Мы должны... познавать конкретный дух народа... Но высшее достижение для духа заключается в том, чтобы знать себя, дойти не только до самосозерцания, но и до мысли о самом себе... Но это совершение оказывается в то же время его гибелью и выступлением другого духа, другого всемирно-исторического народа, наступлением другой эпохи всемирной истории» [7, с. 68].

Коллизии мысли Григорьева, столкнувшейся с этой проблемой, гораздо драматичнее гегелевских, потому что перед его глазами, даже если он рассуждает абстрактно, всегда стоит образ русского народа. Для его мысли закрыт путь прямолинейно-логического, «гегелевского» движения вперед, ибо она не в состоянии бесстрастно констатировать умирание России и переступить через ее труп, приветствуя иные «всемирно-исторические народы».

Для Григорьева эпоха скепсиса и разочарования означает прекращение процесса самопорождения разнообразных жизненных и культурных форм данного народа. Бессознательное творчество, подвергнутое анализу, сравнению, рефлексии, деформируется и приходит в упадок, скатываясь до подражания. «Великие и плодотворные эпохи человечества были не эпохи раздвоения абсолюта с деятельностью, а эпохи целостные...» – пишет Григорьев в 1857 году [8, с. 139]. И все же он признает, что пробуждение и духовная борьба разнородных национальных начал

означают эволюцию народов и составляющих их индивидов. Эти факторы определяют содержание истории народа и становятся ее движущими силами.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Григорьев А. А. Собрание сочинений. Вып. III. М., 1915.
2. Григорьев А. А. Полное собрание сочинений и писем. Т. 1. Пг., 1918.
3. Григорьев А. А. Собрание сочинений. Вып. II. М., 1915.
4. Григорьев А. А. Эстетика и критика. М., 1980.
5. Григорьев А. А. Собрание сочинений. Вып. VI. М., 1915.
6. Григорьев А. А. Собрание сочинений. Вып. XIII. М., 1916.
7. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории // Гегель Г. В. Ф. Сочинения: В 14 т. Т. 8. М., 1935.
8. Егоров Б. Ф. Материалы об Ап. Григорьеве из архива Н. Н. Страхова // Ученые записки Тартуского университета. Вып. 139. Тарту, 1963.

**G. D. Sysoev**

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Voronezh State Pedagogical University

(Voronezh, Russian Federation)

E-mail – [gsysoev@bk.ru](mailto:gsysoev@bk.ru)

### HISTORIOSOPHICAL CONCEPT OF AP. A. GRIGORIEV

*Annotation.* The article discusses and analyzes the views of Russian philosopher and literary critic Apollon Grigoriev on the story, the place and role of Russia in the historical process.

**Key words:** history, culture, mankind, people, national type.

*Поступила в редакцию 7 марта 2017 года*

УДК 111.1 + 165.1

**В. В. Волошин**

(д. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail: [v.v.don7ff@gmail.com](mailto:v.v.don7ff@gmail.com)**ВОЗМОЖНЫЕ МИРЫ И СУПЕРВЕНТНОСТЬ**

***Аннотация.** Понятие «супервентность», преимущественно используемое для обозначения отношения между физическим и ментальным, экстраполируется в область теоретизирования о возможных мирах. Предпринятые экспликации позволяют уточнить онтологический статус и атрибутивные характеристики возможных миров, расширить эпистемическое пространство рассуждений о них. Наиболее адекватно отношения между мирами отражаются в формате логической и конститутивной супервентности. Тем не менее, во многих объяснительных контекстах термин «супервентность» предстает избыточным, нарушает принцип простоты и не может претендовать на ведущие роли в концептуальном каркасе философии POSSIBILIZMA.*

***Ключевые слова:** возможные миры, супервентность, POSSIBILIZM, достижимость.*

Понятие «возможные миры» (далее –  $W$ , для единственного числа –  $w$ ) появилось на философском горизонте благодаря Г. Лейбницу. В научный лексикон вошло в XX в., став элементом понятийно-категориального аппарата неклассической логики, онтологии, эпистемологии, литературоведения, философии религии, космологии. Термин « $W$ » не имеет устойчивого и однозначного референта, является нерегистрируемым по объему и неопределенным по содержанию; общезначимая дефиниция отсутствует. Не способствует определенности использование синонимов – «POSSIBILIZM» (лат. *possibilis* – возможное), «универсумы рассуждений», «множественность миров», «контрфактические ситуации» и т. д. Относительная конвенциональная ясность присутствует лишь в области семантики возможных миров. Ее проблемы нашли отражение в работах В. Л. Васюкова, Р. Карнапа, С. Крипке, Р. Монтегю, А. Папа, А. Прайора, Е. А. Сидоренко, Д. Скотта, Е. Д. Смирновой, Я. Хинтикки, А. В. Чагрова и др. В пространстве социально-гуманитарных наук к концепту « $W$ » обращались А. П. Бабушкин, Л. Долежел, В. П. Руднев, А. Плантинга, Х. Кюнг, У. Эко, М. Н. Эпштейн и др. Здесь теоретизирования о  $W$  разворачиваются в формате допарадигмальной науки Т. Куна с ее эвристическим хаосом конкурирующих гипотез и теорий. Попытка их объединения в некое «нормальное» учение проблематична, что не мешает созданию «синтетических» (неклассическая логика и эпистемология плюс философская антропология и филология) интерпретаций  $W$  (Г. В. Гриненко, Н. Гудмен, Д. Льюис, Н. Решер). Особняком стоят космологические гипотезы о параллельных вселенных (А. Виленкин, Б. Грин, М. Тегмарк, Х. Эверетт).

Что такое  $W$ ? Варианты ответов: возможные ситуации (истории) мира (С. Крипке); описания (сценарии) возможного состояния дел или вероятностное развитие событий (Я. Хинтикка); семантические и прагматические ситуации использования (Р. Монтегю); формы бытия, существующие наряду с нашей вселенной (Д. Льюис); версии реального мира, отличающиеся от стандартной некоторыми исчисляемыми способами (Н. Гудмен); точки соотнесения и/или различные собрания индивидов с дополнительной структурой или без нее (Д. Скотт); способ, которым вещи должны быть, чтобы предложение было истинным (К. Э. Андерсон);

мыслимые состояния бытия, альтернативные наличному (М. А. Можейко); точки соотнесения и контексты употребления, относительно которых производится истинностная оценка высказываний (В. В. Горбатов); любое полное положение дел (А. Плантинга); нереализованные в реальности положения дел (Д. Армстронг); максимально непротиворечивое множество пропозиций (Р. Адамс); представление *possibilia* в качестве конструкторов разума (Н. Решер); совокупность возможных существований, которые могут непротиворечиво образовать одно целое (М. Н. Эпштейн); конструкторы культуры (У. Эко); совокупность вселенных в программе предсказаний некоторых теорий (М. Тегмарк). Мы ограничились преимущественно фиксацией родовых понятий, которые скорее дополняют, чем исключают друг друга.

Рабочее определение: *W* – ментальные конструкторы, репрезентирующие релевантные, в некоторой системе модальных координат, *possibilia*-конфигурации существования индивидов и их функций, совокупностей позиций, событий, историй. Модальности (контексты) задают способы, с помощью которых эти конфигурации описываются, эксплицируются. Требования к *W* – непротиворечивость и полнота, достижимость и представимость. Условие полноты, в частности, гласит: во всяком мире, пропозициональная переменная встречается либо сама, либо с отрицанием. А. Плантинга, понимает полноту как завершенность, максимальную объемность. *A* обладает полнотой, если положение дел *A* включает положение дел *B* и «невозможно, чтобы *A* имело место, а *B* нет, или если соединенное положение дел *A*, но не *B* (положение дел, имеющее место, только если *A* существует, а *B* нет) невозможно» [5, с. 86–87].

Рассуждения о *W* «вообще» – эвристические, но нерелевантные в формате статьи. Ограничим предметно-проблемное поле. Наша цель – определить адекватность использования термина «супервентность» в пространстве теоретизирования о возможных мирах.

«Встреча» *W* и супервентности (далее – *Sv*) произошла в области аналитической философии сознания, где *Sv* преимущественно сводится к тому, что ментальные процессы детерминированы процессами физическими. Данный тип зависимости не предписывает привязки к законам природы, «соответственно не требуется и применение принципа редукции». [13, с. 159]. Тема *W* играет в философии сознания вспомогательную роль, хотя, например, у Д. Чалмерса «*W*» и «*Sv*» – элементы концептуального каркаса. И это оправданно. Наличие конструкторов, именуемых «*W*», заложено, пожалуй, в самой природе сознания. Последнее, обладая квалиа, не может не продуцировать отличные от реальности сущности, что неизбежно имплицитно парадокс: объективно мы живем в одном мире, но субъективно – нет. «Каждый из нас существует в актуальном мире, но личность также существует во множестве миров, отличных от действительного» [5, с. 88].

Английский глагол *supervene* означает «происходить вслед за чем-либо», «проистекать из чего-либо», «следовать за чем-либо», «дополнять исходное чем-то новым». Существительное *supervenience* переводят как «производность», «отношение детерминированности», «проистекание». «*Sv*» соотносится с такими понятиями, как обоснованность (*grounding*), наследование (*entailment*), онтологическая зависимость, редукция, но не тождественна им. Референт данного понятия – процессуальное отношение и это придает его анализу априорную незавершенность. Нельзя не учитывать, что семантика возможных миров не несет какой-либо информации

о конкретных мирах, а оператор возможности не является истинностно-функциональным.

Б. МакЛафлин и К. Беннетт определяют  $Sv$  следующим образом: «Совокупность свойств  $A$  супервертна по отношению к совокупности свойств  $B$  только в том случае, если различия между двумя фактами в свойствах  $A$  невозможны без существования такого же различия между двумя фактами в свойствах  $B$ . В форме слогана (slogan) это будет звучать так: «не может быть  $A$ -отличия без  $B$ -отличия. <...> Слоган применяется как к отдельным индивидам, так ко всем возможным мирам в целом. <...> Модальные истины супервертны по отношению к немодальным, а «не может» в формуле «не может быть  $A$ -отличия без  $B$ -отличия» имеет разную силу» [14]. С точки зрения Д. Чалмерса, понятие  $Sv$  формализует интуитивную идею о том, что одно множество фактов способно определять другое множество фактов. «Супервертность – это отношение между двумя множествами свойств:  $B$ -свойствами – интуитивно, *высокоуровневыми* свойствами и  $A$ -свойствами – более фундаментальными, *низкоуровневыми* свойствами» [11, с. 55]. Основой для дефиниции  $Sv$  Чалмерс видит следующую формулу:  $B$ -свойства супервертны на  $A$ -свойствах, если невозможны две ситуации, тождественные в плане  $A$ -свойств, но различные в  $B$ -свойствах, т. е. полная схожесть явлений по  $A$ -свойствам гарантирует их полную схожесть по  $B$ -свойствам (в работе Чалмерса,  $A$  – «антецедент»,  $B$  – супервертно на  $A$ , будучи «консеквентом»).

Имеем логическую  $Sv$  – «не может по причинам логики», и естественную – «не может в соответствии с законами природы». Пример последней: давление моля газа супервертно на температуре и объеме. Логически возможна ситуация, при которой моль газа, при некоторой температуре и объеме, оказывает иное давление в  $w$ , где  $R = 24,93$  Дж/(моль·К). А вот мир, в котором физические константы являются переменными – логически невозможен. Любая естественная возможность является логически возможной, но не наоборот. Естественная  $Sv$  устойчива, она – гарант стабильности «мировой линии», ибо не зависит от контекстов и обстоятельств употребления. С помощью термина « $Sv$ » фиксируются онтологические взаимодействия, он используется для «характеристики уровней онтологий – таких структур бытия, в которых устанавливаются связи между явлениями различных уровней (видов)» [1, с. 92.], например, физическим и биологическим.

Естественная  $Sv$  может не коррелировать с буквально понятой представимостью. Невозможно представить миры фундаментальных частиц, время жизни которых – пикосекунда ( $10^{-12}$ с), а расстояния измеряемы в фемтометрах ( $10^{-15}$ м). Однако если «представимо» понимать как «представимо в качестве истинного в одном из миров», ситуация меняется. А. Пап пишет по поводу представимости: «Нельзя выводить высказывание  $p$  – *невозможно* из высказывания  $p$  – *невообразимо*, если невообразимость зависит от чьей-либо неспособности выработать простую понятийную составляющую  $p$ , или же если есть основания полагать, что попытка вообразить  $p$  окажется неудачной ввиду ограниченности чувственного опыта» [4, с. 201–202].

Разная модальная сила характерна для локальной (например, два объекта с одинаковыми физическими свойствами выполняют тождественные функции) и глобальной  $Sv$  ( $B$ -факты о мире в целом детерминируют  $A$ -факты, то есть не существует двух  $W$ , тождественных относительно их  $B$ -свойств, но различных в плане их  $A$ -свойств). Локальная (индивидуальная)  $Sv$  имплицитно глобальную супервертность, но не наоборот. «Никакие два возможных мира не могут отличаться в

том, о чем говорят общие факты, не отличаясь в том, о чем говорят частные факты. Таким образом, общие факты логически супервентны по отношению к частным фактам, даже если из вторых не проистекают первые» [14]. Допустима фиксация региональной  $Sv$ , локализованной пространством родственных миров, например, семейством авраамических религий. Однако такая  $Sv$  требует определения выделенного мира, что в отношении подобных семейств весьма проблематично.

Нельзя не отметить, что одним из оснований концепции  $W$  Д. Льюиса, наряду с модальным реализмом, является так называемая «люмовская супервентность». Ее суть: мир – совокупность физических фактов, все остальное – производное от них; возможные истины супервентны модели действительности, представленной образцами фундаментальных физических свойств. Такая  $Sv$ , хотя и претендует на статус глобальной, носит случайный характер. Чтобы избежать обвинений в априоризме, отмечает Н. А. Блохина, Льюис предлагает всегда делать отсылки к актуальности – тому, что имеет место в нашем мире. «Тогда принцип супервентности (у Льюиса – В. В.) будет звучать так: «...если два мира физически изоморфны, и если в каждом из этих миров не будет никаких чуждых для актуальности фундаментальных свойств и отношений, тогда эти миры будут абсолютно похожими...» [1, с. 96]. У Льюиса «действительный» – индекс, точка соотнесения. Референция индекса изменяется в зависимости от контекста произнесения. Мир, в котором имеет место данное произнесение и есть действительный. Следовательно, предложение «Это действительный мир» – истинное в любом из  $W$ , а предложение «Все миры действительны» – ложное. «Каждый имеет все основания назвать свой собственный мир действительным, но никто, где бы он ни находился, не может называть все миры действительными» [3, с. 367]. Не без влияния Льюиса в POSSIBILIZME ускорился переход от семантики к онтологии, был дан импульс метафизическим исследованиям, вызвавшим неоднозначную реакцию. Один из ранних критиков  $W$  – У. Куайн – признавал, тем не менее, «непостижимость референции» и множество способов концептуального структурирования мира. У него онтология – совокупность объектов, существование которых предполагается теориями. Последние – различные описания и/или модели мира (Куайн, отличает собственно онтологию от «идеологии» – концептуальных систем, порождающих сущности).

Есть ли возможность выделить онтологические уровни  $W$ , зафиксировав их свойства? С  $Sv$  биологического на физическом все предельно ясно. Но это уровни действительного фактуального мира, причем первый – высший, второй – низший. Целесообразно ли интерпретировать «события» происходящие в  $W$  в качестве фактов? Только если понимать под фактами реализацию и распределение  $A$  и  $B$ -свойств или однозначно демаркировать факты внеязыковые и языковые (еще Г. Лейбниц указывал, что имеют место  $W$ , в которых факты вообще отсутствуют, при наличии «склеивающих»  $W$  истин разума). Нарушение законов природы во многих «конкретных»  $W$  и, соответственно, естественной  $Sv$  – вещь обычная. Но одно дело, «умышленное» нарушение (например, чудо в мирах религиозных доктрин), другое – физические аномалии, имплицитные некие возможные сущности, их свойства и функции (квантовые миры, в которых не соблюдается требование локальности или «расщепляющиеся» миры Х. Эверетта). Проблематично утверждать, что физический  $w$  и субъективный  $w$ , построенный с помощью, например, эпистемических модальностей («знает, что...», «предполагает, что...» и т. д.) отражают атрибуты *одного* мира. Может ли субъективный  $w$ , переформатируя паттерны действительности, «вырастая» из нее, быть более качественным, адапти-

рованным, структурированным? Есть ли основания, позволяющие считать тот или иной субъективный (интерсубъективный)  $w$  выделенным? При утвердительных ответах, мы 1) признаем отсутствие  $Sv$  ментального на физическом; 2) должны указать общезначимые критерии превосходства одного мира над другим.

Согласно Е. А. Сидоренко, эпистемически толкуемые  $W$  имеют два этажа – фактуальный (эмпирический) и теоретический. Они представляют собой некоторые множества высказываний. Первый этаж есть множество атомарных высказываний или их отрицаний. Второй – содержит предложения любого вида. «Знанию, присутствующему каждому познавателю, соответствует свое собственное, различным образом структурированное (что определяется тем, какие миры оказываются достижимыми друг из друга) множество возможных миров. К этому неизбежно приводят и различно понимаемая познавателями эмпирическая основа знания, и отличия в присутствии им теоретическом осмыслении эмпирических данных» [8, с. 234]. Такие различия коренятся не в онтологии, а в «идеологии», нагруженной оценками, верованиями, предпочтениями и т. д. Мы возвращаемся к зафиксированному выше парадоксу: «Каждый познаватель живет в том мире, который он себе представляет, если даже он ясно понимает, что мир как таковой, мир в себе, и мир представляемый, воспринимаемый это не одно и то же» [8, с. 235]. Соответственно, основой  $W$  есть не действительность сама по себе, а наши *знания* о ней, знания индексикальные. Действительный мир, как конкретное целое, распадается на множество эпистемических фрагментов, их селекция осуществляется субъектом в разных контекстах. Все это неизбежно ведет к пролиферации миров.

С точки зрения Дж. Серля, «производность» (так А. Ф. Грязнов удачно переводит *supervenience*) ментального от физического «отмечена тем фактом, что физические состояния каузально достаточны, хотя и не обязательно каузально необходимы, для соответствующих ментальных состояний» [7, с. 126]. Ментальность причинно обусловлена микрофеноменами нижнего уровня и в этой «снизу-вверх каузальности» нет ничего «загадочного» [7, с. 127]. Обратившись к этического контексту *mind-body problem*, Серл, наряду с каузальной производностью, фиксирует  $Sv$ , которая не причиняет и регулирует, но устанавливает, определяет, способствует формированию. Именно такая конститутивная  $Sv$  доминирует во взаимодействии  $W$  и действительного мира. Свойства последнего – не причина, а основа свойств первых.  $W$  нуждаются в пресуппозициях, смысловых паттернах, которые черпаются из массива знаний о действительности. «Никакой нарративный (воображаемый) мир не может быть полностью независим от мира реального, потому что не может сам создать *ex nihilo* цельный и заверченный универсум, наполнив его индивидами и свойствами» [12, с. 379].

Знания о действительном мире не детерминируют возможные сценарии (состояния), с их помощью лишь выстраивается каркас  $W$ . Классы свойств миров пересекаются, но и те носители свойств, которые избавились от «отеческой опеки» действительности, порождены ею. Такое странное пересечение, с неявным подчинением  $W$  действительности, спасает «обитателей» некоторых  $W$  (например, литературных и религиозных) от ярлыка «их объем равен нулю», позволяет осуществлять перекрестные идентификации. Как минимум, свойств индивидов и отношений между ними. «Мировые линии» не могут соединять «пустые миры» (Я. Хинтикка). Функции индивида, выполняемые им в  $W$ , есть «ипостаси» данного индивида в этих мирах или, скорее, *роли*, которые этот индивид играет при данном ходе событий» [10, с. 381]. Эти индивидуализирующие функции могут быть ограниченными,



ибо индивид, присутствующий в одном мире, может отсутствовать в другом. Тогда происходит «провал в мировой линии», ибо «индивидуализирующие функции, т. е. мировые линии функционально зависят от тех возможных миров, которые они должны связать между собой» [10, с. 387]. Хинтикка акцентирует внимание на относительности индивидуализирующих функций. «Эта относительность, конечно, должна быть ожидаемой, если мировые линии, прежде всего, проведены (как это и было) на основе сходства между мирами и регулярностями, имеющими место в каждом из них. Члены более широкого класса возможных миров могут быть непохожими при сравнении друг с другом и иррегулярными поодиночке» [10, с. 386–388]. Не вызывает, например, сомнений, что мир «деревенской прозы» В. Распутина радикально отличается от мира постмодернистских произведений В. Пелевина, будучи гораздо больше супервентным на реальности. Относительность мировых линий – порождение концептуальных схем, той самой «идеологии» (не обязательно сциентистской). Именно она имплицитно порождает своего рода несоизмеримость  $W$ . «Если мировые линии должны проводиться на основе сходства между мирами и их внутренних регулярностей, тогда вся предметная область разрушится, когда начнут рассматриваться крайне несхожие и иррегулярные миры. И именно это имеет место в случае логических модальностей» [10, с. 392]. Последние легитимируют, в том числе, и «невозможные возможные миры», допускаемые в качестве эпистемических альтернатив.

Согласно С. Крипке, миры полагаются, но не открываются. «Возможный мир дан лишь посредством описаний условий, которые мы с ним ассоциируем» [15, р. 44]. Тот или иной мир не просто возможен, он возможен относительно *любого* другого мира. В реляционной семантике  $W$  не строятся на основании комбинирования положениями дел в реальности, она не является источником альтернатив. «Собственно при этом подходе действительного мира нет, а есть только выделенный мир» [9, с. 47]. Тогда  $Sv$  трансформируется в следование, которое мало что объясняет, хотя и дополняет исходное положение дел. В реляционной семантике (и не только) статус отношения-медиатора имеет достижимость. Она может быть нескольких типов. Если реализуется альтернативность, при которой  $A$  есть возможное будущее состояние  $B$ , где  $B$  – действительный мир и  $A$  отличается от  $B$  только истинностью случайных высказываний, достижимость – онтологическая и естественная  $Sv$  сохраняет свою силу. Однако «один мир может быть «достижим» из другого в том смысле, что он является продуктом воображения какого-то лица, принадлежащего этому последнему миру» [6, с. 91]. В этих случаях, достижимость – эпистемическая и апелляции могут быть лишь к  $Sv$  логической. Такие  $W$  уже не столько достижимые, сколько *допустимые*. Наконец, мир  $A$  может быть достижим из мира  $B$  посредством мира  $C$ . Тогда бинарная в своих основаниях  $Sv$  требует новых подходов и экспликаций.

Логическую  $Sv$  можно рассматривать как правильный переход от посылок к заключению. Невозможно мыслить нелогичный  $w$ . Логически  $W$  – это миры с отсутствующей (ограниченной) естественной  $Sv$  и/или «добавочным нефизическим материалом», по терминологии Д. Чалмерса, который находит три способа обнаружения логической  $Sv$ . Первый связан с представимостью (реализация одних свойств непредставима без реализации других). Второй – эпистемологический: знания о наличествующих (позитивных) А-фактах позволяют получить знания о В-фактах. Третий, – анализ. Его суть: «проанализировать интенционалы В-свойств с детализацией, достаточной для того, чтобы стало ясно, что В-утверждения вытека-

ют из А-утверждений в силу одних лишь этих интенционалов» [11, с. 100–101]. Чалмерс связывает две *possibilia* – естественную и логическую: «В-свойства логически супервентны на А-свойствах, если и только если для любой естественно возможной ситуации *X* и любой логически возможной ситуации *Y*, если *X* и *Y* А-неотличимы, то *Y* В-превосходит *X*» [11, с. 449], т. е. с помощью *Y* «достраивается» *X*. Доводы Чалмерса в пользу логической возможности миров с ангелами или летающими телефонами [11, с. 57–65] – убедительные и позволяют резюмировать: логически возможные ситуации – своего рода переформатирование и/или достраивание (перенасыщение) естественно возможной ситуации, не влекущее каких-либо «репрессий» в отношении *W* со стороны законов действительного мира.

Любой «возможный мир не может представлять собой ничего, кроме мира, подчиняющегося законам логики» [4, с. 144]. Миры полагаются (моделируются) в русле номологии заданных логических пространств. «Они возможны в смысле – быть возможными относительно заданных сеток репрезентации миров. Что соответствует таким картинам в реальности, возможны ли они в этом аспекте – это внешний вопрос» [9, с. 48]. Р. Карнап первый предложил демаркировать внутренние вопросы о существовании объектов (и их свойств) внутри концептуального каркаса и внешние (собственно, онтологические) – о существовании задаваемых каркасом систем объектов в целом. Карнап, которого трудно заподозрить в любви к метафизике, спрашивает: «Что мы понимаем под «возможным миром»? И отвечает: «Просто мир, который может описываться без противоречия. Сюда входят сказочные миры и вымышленные миры самого фантастического рода при условии, что они описываются в логически непротиворечивых терминах» [2, с. 49]. В отличие от эмпирических законов, законы логики и математики ничего не говорят ни о структуре мира, ни о том, «что отличало бы действительный мир от некоторого другого возможного мира» [2, с. 50].

*W* – понятие-голограмма, референт которого целесообразно рассматривать сквозь призму принципа дополнительности. В зависимости от интерпретации природы возможного (модальный реализм, концептуализм, номинализм и т. д.), варьируется и понимание *Sv*. Способность конструировать и анализировать *W* косвенно подтверждает тезис Д. Чалмерса о том, что сознательный опыт логически не супервентен на физическом. Квалиа проявляется в POSSIBILIZME максимально оригинально и парадоксально. Аномалии *W* можно отнести к «легким» проблемам сознания, ибо, по крайней мере, в рамках логической семантики они решаемы.

Если тезисы о *Sv* применять только к позитивным фактам и свойствам, которые не могут быть элиминированы вследствие расширения мира, необходимо, либо отказаться от *Sv*, либо, в духе Р. Карнапа и У. Куайна признать дуализм «внешнего» (онтологии) и «внутреннего» («идеологии»). Либо идентифицировать *Sv* с достижимостью: если в мире  $w_1$  потенциально реализуемы и/или мыслимы изменения, при которых он трансформируется в мир  $w_2$ , то второй не может не быть производным от первого. *Sv* имеет общие признаки и с условием полноты в понимании А. Плантинги.

Несмотря на то, что модальные истины как минимум «генетически» супервентны по отношению к немодальным, в пространстве *W* модальность диктует превосходство логической *Sv* над естественной и индивидуальной над глобальной. В *W* А-отличия допустимы и без В-отличий. Глобальная *Sv* действительна лишь в ближайших «окрестностях» актуального мира. Последний можно интерпретировать

как эпистемическую реальность, распадающуюся на отдельные фрагменты (миры).

$S_v$  это не столько детерминистское подчинение одного уровня другому, сколько следования одного за другим. Редукция предполагает  $S_v$ , но не исчерпывается таковой.  $S_v$  уместна в рассуждениях о мирообразовании и мироустройстве, но далеко не всегда «компетентна» в вопросах смыслообразования и смыслоустройства. Естественная  $S_v$  действительна при наличии онтологической достижимости, она не всегда связана с представимостью.  $W$  структурно, но не каузально, производные от действительности. Не всякое следование супервентно.

$S_v$  не гарантирует онтологическую первичность одних свойств по отношению к другим. В  $W$  нередко обнаруживаются «чуждые для актуальности фундаментальные свойства». «Провалы» в мировой линии ведут к «провалам» в  $S_v$  и, наоборот. Чем больше множество пропозиций, чем насыщеннее содержание  $w$ , тем выше вероятность «иррегулярностей» и «провалов». Дискуссионной является градация уровней бытия на основе  $S_v$ . Наличие действительного (выделенного) мира достаточно, но не необходимо для наличия  $W$ . С другой стороны, условно принимаемая естественная  $S_v$  позволяет демаркировать  $W$  и невозможные  $W$ , блокирует эпистемологический релятивизм. Такая контролирующая функция отводится и глобальной  $S_v$ .

В рамках актуализма (как впрочем, и модального реализма) понятие « $S_v$ » видится избыточным. Для естественной  $S_v$  вопрос, как существуют (наличествуют) возможные (и невозможные) индивиды и их свойства, является некорректным, ибо идентификация носителей «консеквентных» свойств – процедура формальная. Логика же скорее подводит нас к выводу, что невозможных объектов мышления не существует, а вымышленные «конкретные»  $W$ , радикально отличающиеся от  $W$  неклассической логики, имеют определенный онтологический статус, по крайней мере, в формате «идеологий».  $W$  собственно в пространстве логики и разворачиваются. Логическую  $S_v$  допустимо редуцировать к непротиворечивости, когерентности, эпистемической достижимости, возможно – выводимости и представимости.

Логической  $S_v$  отчасти препятствует несоизмеримость  $W$ . Последние, как и научные теории, могут быть логически несопоставимыми, т. е. не иметь логических отношений, в том числе, – противоречия.  $W$  подвержены пролиферации, отличаются стремлением к иррегулярности и эпистемологической автономии. Логика не в состоянии отказать в существовании инобытийным регионам и запретить плюрализм миров. Логически возможны и невозможные  $W$ , однако стоит помнить предостережение Хинтикки: «не все возможные миры одинаково возможны». Трансформация фрагментарного субъективного  $w$  в непротиворечивое и когерентное множество интересубъективных пропозиций реализуема только под логическим контролем.

Приемлемой является конститутивная  $S_v$ , которую уместно трактовать как «производность».  $W$  строятся из элементов действительности (путем их комбинирования), проистекают из нее и дополняют ее. При наличии подобной пресуппозиции уместен анализ интенционалов и знаний о фактах. Интуитивно воспринимаемая конститутивная  $S_v$  хотя и объясняет формирование  $W$ , не несет в себе эвристички и новизны (в реляционной семантике объяснительная сила такой  $S_v$  – минимальная). И без  $S_v$  ясно, что роль действительности – основополагающая, а множество актуальных фактов в той или иной степени определяет *possibilia* факты. Три-

виальным также является то, что существенные (конститутивные) признаки объектов  $W$  далеко не всегда совпадают с атрибутами их реальных «прототипов».

Таким образом, « $Sv$ » хотя и вписывается в понятийную систему, в формате которой можно осмысленно вести речь о  $W$ , не может претендовать на ведущие роли в концептуальном каркасе POSSIBILISMA. Экстраполяция  $Sv$  в пространство  $W$  нарушает принцип простоты, а именно – не упрощает исходные предпосылки и допущения; не способствует схематизации, формированию доступной и простой схемы объяснения и предсказания; ведет к пролиферации частных (не фальсифицируемых) положений, продуцирует *ad hoc* гипотезы. Более релевантным термином является «достижимость». Тем не менее, экспликации  $Sv$  позволяют если не объяснить, то уточнить и расширить теории  $W$ . Тема « $W$  и  $Sv$ » – площадка для постановки и решения ряда проблем. В частности, многообещающими видятся интерпретации  $Sv$  и эмерджентности, расширение  $Sv$  до тернарной, анализ  $Sv$  в формате релевантной и временной логики; типология  $Sv$  имплицитно требует создания типологии  $W$  (вероятно, комбинативной); открытым остается вопрос о демаркации эпистемически возможного и логически возможного и т. д.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Блохина Н. А. Метафизический смысл понятия супервентности в аналитической философии сознания // Российский научный журнал. – 2013. – № 7 (38). – С. 91–102.
2. Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки / Пер. с англ. Г. И. Рузавина. – М.: Прогресс, 1971. – С. 39–59.
3. Льюис Д. Ансельм и действительность / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой // Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика / Руководитель проекта и отв. ред. Е. Г. Драгалина-Черная. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2011. – С. 349–370.
4. Пап А. Семантика и необходимая истина. Исследование оснований аналитической философии / Пер. с англ. Е. Е. Ледникова. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 420 с.
5. Плантинга А. В защиту свободы воли // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Пер. с англ. К. В. Карпова; науч. ред. В. К. Шохин / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – С. 74–112.
6. Прайор А. Н. Временная логика и непрерывность времени / Пер. З. А. Сокулер // Семантика модальных и интенциональных логик / Сост., общ. ред. и вступ. ст. В. А. Смирнова. – М.: Прогресс, 1981. – С. 76–97.
7. Серл Дж. Открывая сознание заново / Пер. с англ. А. Ф. Грязнова. – М.: Идея-Пресс, 2002. – С. 115–127.
8. Сидоренко Е. А. Релевантная логика (предпосылки, исчисления, семантика). – М.: ИФРАН, 2000. – 243 с.
9. Смирнова Е. Д. Возможные миры и понятие «картин мира» // Вопросы философии. – 2017. – № 1. – С. 39–49.
10. Хинтиikka Я. Семантика модальных понятий и неопределенность онтологии / Пер. с англ. В. Л. Васюкова // Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика. – С. 371–399.
11. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / Пер. с англ. В. В. Васильева. – М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 512 с.
12. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Пер. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. – СПб.: «Симпозиум», 2005. – С. 371–448.
13. Юлина Н. С. Физикализм: дивергентные векторы исследования сознания // Вопросы философии. – 2011. – № . – С. 153–166.

14. McLaughlin B., Bennett K. Supervenience // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2018 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL = <http://plato.stanford.edu/entries/supervenience/>
15. Kripke Saul A. Naming and necessity. – Oxford: Basil Blackwell, 1980. – 172 p.

**V. V. Voloshin**

(Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: [v.v.don7ff@gmail.com](mailto:v.v.don7ff@gmail.com)

**POSSIBLE WORLDS AND SUPERVENIENCE**

***Annotation.** The term “supervenience”, generally used to denote relationships between the physical and the mental, is extrapolated into the domain of theorization about possible worlds. The explications made in the present article allow identifying the ontological status and attributive features of possible worlds as well as broadening epistemic space of reasoning about them. The relationships between the worlds are represented more adequately within the framework of the logical and constitutive supervenience. However, the term “supervenience” appears to be redundant in many explicative contexts, it breaks the principle of simplicity and cannot pretend to key roles within the conceptual framework of the philosophy of possibilism.*

***Key words:** possible worlds, supervenience, possibilism, accessibility.*

*Поступила в редакцию 6 июля 2018 г.*

УДК 81.1

**Е. В. Рочняк**

(к. филос. наук, доцент)

Горловский институт иностранных языков

(г. Горловка, ДНР)

E-mail: [lero1981@yandex.ru](mailto:lero1981@yandex.ru)**ВКЛАД Л. ВИТГЕНШТЕЙНА В СТАНОВЛЕНИЕ ТЕОРИИ  
ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

*Аннотация.* Статья посвящена взглядам австрийского философа Л. Витгенштейна на роль языка в мировосприятии и миропонимании человека, а также влиянию данных взглядов на развитие гуманитарных наук XX века.

*Ключевые слова:* Л. Витгенштейн, лингвистическая философия, философия языка, критика языка, языковые игры.

Современная философия, стремясь осмыслить и передать всю сложность бытия, не пытается при этом найти простые решения. Наоборот, в большинстве случаев философы сознательно отказываются от искушения дать однозначный ответ на вечные вопросы. Причина, в частности, состоит в том, что сегодня как никогда ранее становится понятным – источники глубинных проблем часто лежат в самом человеке. Человек не может справиться сам с собой, со своими мыслями, со своим сознанием и поведением. Именно поэтому решение внешне обусловленных проблем и дается нам так сложно.

Отличие философа от не-философа не в том, что он знает истину, недоступную для других, а в том, что он профессионально занят её поиском, анализируя скрытые от взгляда обывателя тайны духовного мира, проясняя средствами языка и вытаскивая на уровень сознания то, что прячется в глубинах бессознательного. Он как бы переводит на другой язык проблемы повседневности, выходя на совершенно другой уровень для того, чтобы сделать их более ясными. Следует отметить, что язык в принципе становится предметом пристального внимания современной философии. Ведь сегодня распространена точка зрения на философские проблемы как языковые. Следовательно, их решение лежит в использовании более точных слов и высказываний. Именно поэтому в современной философии резко возросло значение проблематики взаимодействия языка и сознания, толкования текста, а в конечном счете – коммуникации и взаимопонимания между людьми.

Целью статьи является историко-философское понимание проблемы языка в современной философии, а именно – в лингвистической философии Л. Витгенштейна.

Язык – естественный посредник научного познания, что, собственно обусловливает две основные проблемы. Во-первых, желание создать нейтральный, над-индивидуальный язык, способный стать точным отражением онтологии. По большому счету, такой идеальный язык как копия мира является мечтой позитивизма. Во-вторых, найти так называемую «глубинную логику» языка, некий абсолют, независимый от законов грамматики. Речь идет о том, чтобы распродеть формы и связи мышления вообще, вне какого-либо конкретного языка.

Особое пристальное внимание к осмыслению и анализу языка характерно для такого направления как аналитическая философия. Это течение основывается на

достижениях неопозитивизма. В свою очередь, неопозитивизм в своем развитии прошел ряд этапов.

Первый этап – логический позитивизм, базирующийся на двух исходных положениях. Первое: наше знание относится не к объективному миру, а к наблюдениям, опыту либо к высказываниям о них. Исходя из этого теоретические положения науки можно свести к элементарным эмпирическим высказываниям. Второе: научное знание включает в себя два вида высказываний. Первый вид – аналитические или логико-математические, не несущие в себе новой информации. Это предложения того типа, который был характерен для главного героя чеховской «с лошадиной фамилией»: «Волга впадает в Каспийское море», «лошади кушают овес и сено». Второй вид – эмпирические, синтетические высказывания, которые фиксируют данные личного опыта и, таким образом, дают новую информацию. Например: «стрелка прибора сдвинулась на 3 деления». Все остальные высказывания представителями логического позитивизма трактуются как бессмысленные или как лишенные содержания. К числу бессодержательных или метафизических они относятся высказывания о чем-то, что находится за пределами опыта (например, о сознании). На этом основании неопозитивизм и критикует традиционную философию.

Вторым этапом стал лингвистический позитивизм, или лингвистическая философия, которую мы будем рассматривать подробно чуть ниже.

Третий этап – постпозитивизм. Его представители приходят к пониманию необходимости изучения историко-культурной среды, в которой создается и развивается тот или иной язык. Таким образом, они снова выходят на традиционные мировоззренческие вопросы философии, от которых сначала отказались.

В рамках аналитической философии нашли свою реализацию два возможных подхода к анализу языка. Представители первого подхода (Б. Рассел, А. Уайтхед, Дж. Мур, Н. Шлик) сосредоточили свои усилия на логическом анализе языка, усматривая свою задачу в том, чтобы в конечном итоге провести его реформу, максимально исключив логические противоречия и двусмысленности. Имелось в виду, что только искусственный, внутренне непротиворечивый язык может использоваться в науке. Представители второго подхода, а именно лингвистической философии, видели свою задачу не в проведении реформ, а в тщательном анализе реального, ежедневного употребления языка с целью устранения из него недоразумений, возникающих из-за неправильного использования.

Лингвистическая философия или философия лингвистического анализа – одно из основных направлений аналитической философии, получившее распространение в 40-50-е гг. XX в. в Англии (Дж. Остин, Н. Макдональд, Дж. Уисдом, Г. Райл) и в США (Г. Блэк, Н. Мальком). Существовали две школы философии языка: «кембриджская», формированию которой непосредственно содействовал Л. Виттгенштейн, и «оксфордская», испытавшая сильное влияние взглядов Дж. Мура. Как и другие направления неопозитивизма, лингвистическая философия отрицала мировоззренческий характер философии и традиционные философские проблемы считала искусственными и надуманными, возникающими в силу негативного влияния языка на мышление.

Философы и логики не единожды обращали внимание на тот факт, что изначальное несовершенство естественного языка, а также неправильное его употребление приводит к логическим ошибкам, призывая пользоваться им осторожно. Наиболее радикальные из них (Г. Лейбниц, Б. Рассел) требовали создания искусственного языка, лишённого такого рода недостатков. Современная лингвистиче-

ская философия утверждает, что язык – единственный или, во всяком случае, наиболее важный предмет философского исследования. Философия при этом сводится к «критике языка», а её задача – делать запутанные мысли ясными и чёткими. В отличие от представителей такой разновидности аналитической философии, как логический анализ философии, сторонники лингвистической философии видят задачу философа не в том, чтобы провести реформу языка с целью приведения его к определенной логической норме, а в том, чтобы после детального анализа существующего употребления естественного разговорного языка устранить двусмысленности, возникающие вследствие неправильного употребления слов.

Впервые идеи лингвистической философии получили свое выражение в 1930-е гг. в так называемых кембриджских лекциях позднего Л. Витгенштейна.

Л. Витгенштейн полагал, что философия – это не одна из наук, а нечто, стоящее под или над науками, а не рядом с ними, ведь её цель – логически прояснить мысли. Если философию Л. Витгенштейн и признает возможной, то только как «критику языка», которая позволяет бороться с его дезориентирующим воздействием. Именно язык, по мнению философа, является источником различного рода псевдопроблем (среди которых и проблема объективной реальности). Поэтому предметом философии должен быть язык (прежде всего, язык науки) как способ выражения знания, а также деятельность по анализу этого знания и возможности его выражения в языке. Уже в «Логико-философском трактате» (1921) Л. Витгенштейн затрагивает вопрос сходства структуры языка и мира, их зеркальность: язык – это образ, тень, проекция мира, который представляет собой мозаику отдельно взятых фактов. При этом под «фактом» понимаются те существующие данные объективной реальности, с которыми работают естественные науки. Идеалом языка провозглашается символика математической логики, а целью философии – логический анализ языка науки. На момент публикации «Трактата» эти идеи были передовыми, вызвав активное развитие математической логики и структурных исследований в различных областях науки. Л. Витгенштейн, естественно, не был первым, достаточно вспомнить Б. Рассела, а ранее – Г. Лейбница и Р. Декарта. Но именно Л. Витгенштейн видит не просто аналогию между структурой языка и структурой мира, а приходит к пониманию роли языка в миропонимании и мироощущении человека.

В последующем глава английских «философов-аналитиков» Дж. Мур и под его влиянием «поздний» Л. Витгенштейн переходят от анализа искусственного языка логико-математических символов к логическому анализу языка живого и тех смыслов, которые создают языковую картину мира и стереотипы сознания человека-носителя конкретного языка. Своей целью они провозглашают «терапевтический» анализ повседневной речи, который позволит устранить недоразумения и конфликты между людьми, обусловленные «неправильным» употреблением языка. Дж. Мур, Л. Витгенштейн и их последователи акцентируют внимание на опасном влиянии языка на человеческое сознание, на его «вину» и «болезни» как источник человеческих заблуждений и искусственных проблем: «Проблемы, возникающие в результате неправильного понимания наших языковых форм, характеризуются глубиной. Это глубокие тревоги; они коренятся в нас столь же глубоко, как и формы нашего языка, и их значение так же велико, как и важность нашего языка» [3, с. 124].

В работе «Философские исследования» (1953) Л. Витгенштейн не раз сравнивает язык с чем-то враждебным и обманным, что держит человека в плену иллю-



зий. Достаточно привести несколько цитат: «Философия есть битва против очарования нашего разума средствами нашего языка» [3, с. 124]; «Мы в плену у образа. А наружу мы не можем выйти, потому что он лежал в нашем языке, и казалось, что язык лишь непреклонно повторяет его нам» [3, с. 125]; «Результат философии — это обнаружение тех или иных проявлений простой бессмыслицы и ссадин, которые мы получаем в процессе понимания, наталкиваясь на границы языка. Именно ссадины убеждают нас в важности сделанных открытий» [3, с. 125].

Согласно этим представлениям, язык – это система настолько невообразимо сложная и используемая настолько многообразно, что все бесконечное множество способов её исследования не может раскрыть её суть. Человек может лишь стремиться постичь эту суть, то есть проникнуть в «глубинное», «действительное» значение языка, скрытое ширмой повседневного опыта. Это стремление характерно для философа, желающего нарисовать простую картину бытия, построить несложную модель, которая бы охватила и объяснила все известные феномены.

Согласно взглядам Л. Витгенштейна, спецификой истинно философских проблем является то, что их нельзя решить ни математическими, ни эмпирическими методами. Именно поэтому попытка создать идеальный язык для их решения не имеет смысла. Причина в том, что в них заложены «сложности», которые возникают при попытке человека теоретически выстроить картину известных ему фактов в единое полотно. При этом человек не стремится сделать новые открытия, то есть сделать научный вклад. Он пытается систематизировать уже имеющиеся факты таким образом, чтобы они для него получили смысл, стали осмысленными. Иначе говоря, он пытается найти общее объяснение устройства и существования мира. Но результатами этой деятельности часто становятся утверждения, противоречащие здравому смыслу. Как чётко замечает Л. Витгенштейн: «Мыслящий человек вводит в эту интеллектуальную путаницу некоторые тонкие злоупотребления в использовании повседневного языка. Тем или иным способом он постепенно раздвигает границы принятого употребления слов, что существенно меняет их значение. Возможно, впоследствии он станет сомневаться, что его привычное использование этих слов является действительно корректным. Когда это произойдет, начнутся те «сложности», которые и были описаны. А чтобы выйти из создавшейся ситуации необходимо вернуться к обычному, правильному употреблению ключевых терминов и показать, как, неправильно используя их в своей деятельности, человек вводит себя в эту концептуальную путаницу» [2, с. 17].

Таким образом, цель философа, по Л. Витгенштейну, заключается в том, чтобы освободить философию от концептуальных заблуждений с помощью диагностики их причин. В «Философских исследованиях» он предлагает разные способы достижения желаемого результата. Основным оказывается «использование «языковых игр»». Смысл данной методики заключается в предположении, что повседневный, бытовой язык мы учим так же, как и правила некоторых игр. Постигание правил для верного использования определенных терминов аналогично в функциональном плане тому, как мы осваиваем игру в шахматы. Для того, чтобы наглядно продемонстрировать, как философы искажают смысл самых обычных выражений, Л. Витгенштейн разрабатывает разнообразные языковые игры, показывая, что истинные правила использования этих высказываний в том и состоят, что они разрешают или не разрешают нам с ними делать. Подобные иллюстрации заменяют объяснения и позволяют точно определить те отклонения от правильного использования, которые, в конце концов, и приводят к концептуальной путанице.

Языковые игры разнообразны до бесконечности и охватывают абсолютно все сферы человеческой деятельности. К языковым играм можно отнести: приказы и их выполнение, информация о событиях и размышление о них, сочинение рассказов и их чтение, театральные постановки, перевод с одного языка на другой, толкование древних текстов, чтение проповеди или лекции, проведение школьных занятий и так далее. В. С. Библер пишет о языковых играх Л. Витгенштейна: «...каждый раз благодаря языковым играм исчезает собственно философская необходимость осмысливать мир, та самая, о которой вновь и вновь говорилось в «Логико-философском трактате». Как сказано в «Философских исследованиях», философские проблемы возникают, когда язык находится в праздности. Как только язык перестает пребывать в праздности, как только он употребляется, философские проблемы стираются и исчезают. Знак живет только в употреблении, сам по себе знак предложения, в его логическом месте, о котором говорится в «Логико-философском трактате», мертв, он жив лишь в этом бесконечном богатстве употреблений. Но все эти употребления (вновь вспомним «Логико-философский трактат») есть уяснение аспектов предметов, они даются наполовину в визуальном опыте, наполовину в мысли. Это разделение на половинку визуального опыта и мысли вновь восстанавливается в «Философских исследованиях» – то, что было в «Логико-философском трактате». Я думаю, то, что я сейчас сказал, представляет собой *внутреннюю парадоксальность* познающего разума, как она предстает в конце XIX – начале XX века, как она предстает в кризисе познающего разума, когда обнаруживается его внутренняя противоречивость» [1, с. 46].

Значение слов, считает поздний Л. Витгенштейн, не соотносится с фактами реальной действительности, как казалось ему в пору написания Трактата, а обусловлено их жизнью в языке, историческими, идеологическими, в конце концов, бытовыми ситуациями, в которых они употребляются, – иначе говоря, правилами «языковых игр». Слов, которые бы гарантировали передачу точного знания о мире, не существует. Язык как система ассоциируется теперь у философа с древним городом, где постройки разных лет образуют лабиринт запутанных улиц: «Тебя не должно смущать, что языки [изобретенные с дидактическими целями] состоят только из приказов. Если ты хочешь сказать, что именно поэтому они неполные, то спроси себя, полная ли наша речь; была ли она полная до того, как мы ввели в нее химическую символику и обозначения для исчисления бесконечно малых; ведь они словно пригороды нашего языка. (И с какого количества домов или улиц город начинает быть городом?) Наш язык можно рассматривать как старинный город: лабиринт маленьких улочек и площадей, старых и новых домов, домов с пристройками разных эпох; и все это окружено множеством новых районов с прямыми улицами регулярной планировки и стандартными домами» [2, с. 65].

Но это не значит, что не существует надрационального, высших духовных ценностей, интуитивных знаний. И задача философии – та же, что и прежде: прояснение языка. Составление словаря точных языковых значений, выявление правил «языковых игр», высвобождение из неисчислимы ловушек языка. Философия, как и раньше, – это стремление к ясности, при одновременном понимании того, что абсолютная логическая ясность недостижима.

Итогом философского осмысления языка как системы мог бы стать тезис о том, что ни одна базовая проблема человеческого бытия не может быть ни поставлена, ни решена без использования языка. В то же самое время, согласно Л. Витгенштейну, человек – единственное существо, которое при помощи языка само со-

здает себе проблемы. Ситуация усложняется еще и тем, что пытаюсь найти ответы на фундаментальные вопросы о языке, мы не можем вырваться из его плена, формулируя наши идеи посредством исключительно языка: «То, что для объяснений, касающихся языка, я уже должен использовать полный язык (а не какой-нибудь предварительный или подготовительный язык), свидетельствует о том, что я могу высказать о языке лишь внешние, поверхностные соображения. Да, но как могут эти рассуждения нас удовлетворить? – Так ведь твои вопросы были тоже сформулированы уже на этом языке; если было о чем спрашивать, то они должны были выражаться на этом языке!» [3, с. 125].

Л. Витгенштейн сводит философию к анализу логических возможностей языка. Еще один тезис Л. Витгенштейна: лингвистическая философия должна помнить о повседневной жизни и возвращать слова из метафизической сферы в повседневность. Мыслитель выдвинул и обосновал логико-языковую модель отражения мира, утверждая, что целая куча философии концентрируется в капле грамматики.

Поздние философские работы Л. Витгенштейна повлияли на теорию лингвистического анализа, теоретическую лингвистику и философию языка, которые возникают в Великобритании в 1930-х годах. Оттолкнувшись от идей Л. Витгенштейна, эти идейные течения пошли своим путем. Среди достижений Л. Витгенштейна следует также отметить критику чистого философствования; определение роли знаково-символических средств научного мышления, анализ соотношения теоретического аппарата и эмпирического базиса; анализ природы математизации и формализации знаний; стремление использовать философию для изучения природы знания, убрав из нее неясные рассуждения и полумистические понятия, такие как «абсолютный дух» и «чистый разум». В целом философия языка и связанный с ней концептуальный анализ обыденного сознания представляют собой перспективные разделы гуманитарного знания, в которых уже сделаны открытия в феноменологии, теории коммуникации, теории этики, лингвистической семантике, социальной психологии, герменевтике, виртуалистике, а также на ее основе был внесен значительный вклад в развитие математики, логики, информатики и других прикладных наук.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библер В. С. Л. Витгенштейн (познающий разум в логическом парадоксе) / В. С. Библер // Труды культурологического семинара. – М., 2005. – Вып. 4. – С. 40-52.
2. Витгенштейн Л. Избранные работы. / Л. Витгенштейн – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2005. – 851 с.
3. Витгенштейн Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн / Пер. с нем. яз. С. А Крылова // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. XVI. – М., 1985. – С. 79-128

**E. V. Rochnjak**

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Gorlovka Institute for Foreign Languages (Gorlovka, Donetsk People's Republic)

*e-mail: lero1981@yandex.ru*

#### THE CONTRIBUTION OF L. WITGENSTEIN TO THE THEORY OF LINGUISTIC PHILOSOPHY

*Annotation.* The article is devoted to the views of the Austrian philosopher L. Wittgenstein on the role of language in the world perception and understanding of human being, as well as the influence of these views on the development of the humanities in the twentieth century.

**Key words:** L. Wittgenstein, linguistic philosophy, language philosophy, language criticism, language games.

Поступила в редакцию 11 мая 2018 г.

УДК 124.2+215

**А. В. Гижа**

(к. филос. н., доц.)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: [19andrey06@mail.ru](mailto:19andrey06@mail.ru)**ИДЕОЛОГИЯ БУДУЩЕГО И РЕЛИГИЯ**

***Аннотация.** Автор рассматривает проблему выбора основания для формирования идеологии будущего. Сделан обзор существующих вариантов. Один из них, связанный с актуализировавшейся ныне религиозной концептософией и соответствующей практикой, критически прояснен. Показана фактическая невозможность для религии выполнения роли идеологического основания. Такое положение следует из понятийных трактовок идеологии и религии как историко-культурных феноменов с разделяющимися социальными и экзистенциальными функциями.*

***Ключевые слова:** религия, наука, идеология, будущее, архаика, гуманизм, единство, трансценденция.*

Взаимная сочетаемость мышления и бытия, до сих пор являющаяся во многом камнем преткновения для общественного сознания, определяется и выражается в форме культуры, в создании символического космоса, заключающего смыслы, значения, прерогативы, интенции, догматику и убежденность индивидов. В свою очередь вся эта символическая машинерия взыскует определенный тип действия, кристаллизирующийся в повседневности и как уяснение бытовых условий жизни, и в виде мировоззренческих и трансцендентальных ориентаций. Последние столь же идеальны, сколь и материальны, их следует брать не в декларации, но в соотношении с практикой реализации. Рассмотрим эти ориентации в их основных формах религии и идеологии.

Переходной формой от религии к идеологии является протестантизм. В нём сочетаются оба этих компонента, но их действие не равноценно – рождающийся формализм буржуазных отношений доминирует и подчиняет религиозный аспект. Это напоминает стремление полностью переложить высокую поэзию в прозу, а последнюю – в инструктивно исчерпывающее изложение. То же видим и в англиканской церкви с её упрощенным богослужением, где, например, евхаристия подана как простое и житейски понятное воспоминание о Христе, т.е. предельно трезво и рационально, как формальная дань традиции. Мистическое ядро внутреннего опыта всеединства, массово пережитого в образном и эмоциональном виде – что является основой для религиозных форм жизнедеятельности в их начальном виде – сменяется, мало-помалу, десакрализацией общественного сознания, выхолащиванием высокого смысла наиболее значимых символов и архетипов деятельности, превращением их в наглядное и утилитарное пособие и подспорье в сфере духовного обналичивания новых мировоззренческих ориентиров. Процедуру расколдовывания мира, его избавления от онтологической тайны впоследствии припишут естественнонаучному сознанию, обвинив его во всех грехах капиталистической общественной формации.

Если отвлечься от второстепенных особенностей истории религий в Европе, то окажется, что с той или иной степенью десакрализации общественной жизни столкнулись все народы и культуры, и англиканская церковь вовсе не является досадным исключением из общего правила. Она, скорее, это правило выражает зримо

и без обиняков. Его особенность как раз в том и состоит, что институализация евангелической общины, представленной как церковь земная, в процессе своего огосударствления неизбежно обрастает всеми особенностями, в том числе и в первую очередь пороками, или, если сказать мягче, системными недостатками, текущего исторического момента.

Церковь в форме социального института с соответствующей организацией не является и не может быть той духовной палатой «мер и весов», которая позволяла бы не терять человечеству необходимые ориентиры в своем историческом блуждании. Эти ориентиры, в конечном счете, заданы книжной традицией и уже поэтому многозначны.

С течением времени идеологическая форма историко-социальной и политической проективности получила свое собственное воплощение в трех ведущих идеологиях евроатлантической и русской цивилизаций – в либерализме, марксизме (-ленинизме) и фашизме (нацизме). Первая и последняя из указанных форм не противопоставлены одна другой как альтернативные антагонисты, но обладают глубокой внутренне-родственной взаимосвязью.

Первый вариант свой взлёт давно завершил мировыми войнами и к периоду постмодерна оказался полностью закрытым для концептуально-практического прорыва в будущее, социальное время в нем выродилось в прозаическую, бесконечно дрящущую совокупность последовательных, сущностно неотличимых друг от друга мгновений. Ровно такой же механической совокупностью безличных событий является и жизнь индивида, как бы он её ни расцветивал внешними яркими эффектами и какие бы пафосные и назидательные речи ни произносил.

Хорошо и наглядно также видна в этой – т.е. текущей – ситуации соглашательская позиция Церкви в лице Ватикана, легко отринувшего догматику Отцов Церкви в интересах правящей мировой элиты. Католицизм превратился из течения религиозного в идеологический конструкт, духовно поддерживающий и обслуживающий совершенно земные устремления нынешних пастырей.

Что касается второго варианта, то не всё так ясно и просто, как кажется в условиях предложенной логической дихотомии тьмы и... света? Здесь, в этой точке напряжения мысли, ищущей в настоящий момент реальный выход из сложившихся фатальных тупиков исторических процессов и системных сбоев по нахождению конструктивных решений, ищущей в условиях, когда время человеческого бытия ощутимо и реально хаотизировалось и в определенном смысле остановилось, требуется особая ответственность мыслящего. Такая ответственность у интеллектуальной части общества сейчас практически отсутствует. Это и понятно, ведь она определяется невесомой субстанцией совести, которая еще хуже поддается сознательному контролю, чем собственно мышление. С мышлением дело обстоит неважно, а тут речь идет об ответственности и совести! Поди, проверь их наличие...

Тем не менее, понятийное, философское мышление в состоянии учесть и такой неосязаемый аспект, более того, умеет поставить его в соразмерную связь со всеми остальными качествами и силами человеческого существования. Единственно, чего здесь не будет – это догматически инструктивных формулировок, которые необходимо немедленно принять к исполнению. Но время действовать и выбирать определенную позицию пришло самым неотменимым образом. Всё это приводит нас – должно приводить! – к уяснению метаисторического факта нынешней смены времен. В какой форме предполагается данное осознание? Какая форма является здесь естественной и подлинной?

Когда мы говорим о «хаотизации социального времени», то не следует это понимать только лишь как некую наглядность, которая есть не более чем метафора. Время человеческого бытия образовано ведущим общественным типом мышления: экзистенциальное время таково, каково мышление индивида, то же относится и к масштабам общества. Будущее человека лежит не в хронологическом переходе к завтрашнему дню календарно-астрономического времени, происходящему независимо от желаний и каких-либо смыслов, а подготовительно создается в сфере сознания. Возможна ситуация, когда выход к будущему закрыт, что свидетельствует о закрытости сознания. Хаотизация (представлений) времени, таким образом, симптоматически указывает на хаотизацию общественного сознания.

Проекты «общей жизни» в настоящее время неизбежно носят глобальный характер. Размах концептуализаций обязан быть предельным, ведь существующее культурно-историческое пространство общечеловеческой цивилизации определенно достигло исчерпания своих ресурсов по воспроизведению человеческого субъекта. Человечество, понятое как целое, вошло в творческую область фазового исторического перехода, отличающуюся от всех прежних аналогичных вызовов именно всеохватностью и масштабностью возможных ответов. Это и есть указанное метаисторическое событие смены времен.

Требуется очертить ситуацию с практикой решений и поисков по второму сценарию, подразумевающему приведение хаотизированного относительно нормальных онтологических координат социально-политического времени к его истинной мере. Что это за мера? Находится ли она в пространстве, скажем, некоего «золотого века», якобы лежащего в истоках человеческой культуры? Относится ли указанная «исконность», иными словами, к хронологическому и культурному прошлому, когда люди жили, в предании, по заветам богов, блюли законы и заповеди и были счастливы до преклонных лет, наступающих в мафусаиловы сроки? Следует ли нам обратиться к опыту предков и попытаться восстановить первоначальную идиллию безгрешного бытия в условиях райских кущей?

При всей видимой риторичности вопросов, тем не менее, ответы, бытующие в глобализованном общественном сознании, не так очевидны. Тенденция искать мифоподобные ответы уже является фактом информсферы. Налицо явное отторжение от просвещенчески-научных моделей будущего с их прогрессорским видением развития человечества. Последнее было в полной мере присуще советскому общественному сознанию до, приблизительно, конца 60-х годов прошлого века. Этот срок довольно точно коррелирует с целым комплексом весьма значимых событий планетного масштаба, связанным с локальным переходом цивилизации от модернистской классики с её реальными промышленными императивами к виртуализированному постмодернистскому миру нивелированных и переобозначенных символов, содержаний и приоритетов. Работающий советский проект будущего (временно) оказался закрытым, а начавшееся безудержное доминирование либеральных идей привело мир к ускоряющемуся нарастанию системно-разрушительных тенденций. Вопрос об исторической и политической всеобъемлющей стратегии вновь зазвучал со всей определенностью. Ситуация, когда коммунистический проект (в своей прежней редакции) отстранен, оставляет открытым поле иных возможных решений.

Их типовая вариативность невелика. Они либо известны, но находятся в «забытом старом», и их требуется реанимировать, либо неизвестны, и тогда нужен совершенно особый, творческий ответ. Такие ответы в истории были не раз: возник-

новение религии, философии, науки, идеологии – всё это суть формы историко-культурного творчества общественного человека.

Можно констатировать, что идеология себя на настоящий момент дезавуировала, причем это, судя по всему, означает сущностное подведение черты под попытки изобрести, выдумать, разработать, сочинить нечто идеологически небывалое, дать такое учение, которое смогло бы увлечь миллионы без негативных последствий последующего догматического угасания. Эти попытки напрасны, век (партийных) идеологий закончился с завершением эпохи модерна.

Остающиеся формы философского и религиозного видов духовной деятельности и привлекли внимание тех культуртрегеров, которые не хотят отягощаться сложностью и неопределенностью творческих поисков с непредсказуемостью их конечных результатов. Рассмотрим вариант религиозного фундирования попыток масштабного социального проектирования.

В религиях мира издревле реализуется (о-значивается и символизируется) определенный индивидуально-родовой опыт соприкосновения (прото)субъекта с фактором единства мира, подразумевающий целостное существование человека и окружающей действительности. Это форма первоначального постижения, данная в еще неузнанном виде чистой онтологии существования человеческого рода. Осознание начинается вообще с выхода за границы непосредственного и ограниченно-го пребывания, явленного в эмпирии как таковой. Непосредственное не узнаётся, а называется и учитывается, поскольку оно предстоит. Оно стоит *перед* субъектом. Узнавание же «чистой онтологии» предполагает, как минимум, умение дать логически и понятийно выстроенный и критически выверенный самоотчет по содержанию опыта. Для этого надо выйти из-под действия предстоящего и не случайно здесь возникает временная коннотация.

Мифорелигиозные, образные и метафорические описания в период их генезиса апеллировали к единственно известному обобщенному на то далекое время языку для воплощения интуиций единства и связной целостности мира и человека. Это язык символов родового бессознательного с одной стороны и его проекция на известную плоскость социальных действий, организованности и отношений, выраженных в терминах управляемости - с другой. Религиозный чувственный опыт связности индивида и бытия проходит стадию обязательной социализации именно в силу его изначальной всеохватности, которая не может быть случайным делом и достижением отдельного посвященного. В религиозном опыте, таким образом, пробивается первоначальное и недифференцированное знание сущего. Даже точнее, не знание, а первоощущение действительного бытия, содержательно бесконечно превышающего представление непосредственно, так сказать, тварного, вещно-предметного описания. В этом ощущении в дальнейшем родится универсальный феномен духовности и культуры как таковой. Основание этой рождающейся духовности, как сказано, коренится в первоощущении единства сущего, но это основание еще несобственное и не лежит в сфере понятий и рационализируемой понимаемости. Оно отягощено чувственностью – особенно это видно в католицизме с его реалистической скульптурностью, культом девы Марии (женским началом) и попытками эту чувственность обуздать в обете безбрачия священников.

Специфическая сочетаемость индивидуального и социального, данного в религиозно трактуемой трансценденции видимого и утилитарного, несет предпосылку включения индивида в спиритуализованное социальное целое как мыслящего существа, способного к культурной деятельности.

Источник религиозного опыта (единства) мы оставляем за рамками рассмотрения. На этот счет имеются интересные гипотезы разной степени правдоподобности. Одна из них, высказанная Торчиновым Е.А., связывает этот опыт с перинатальными матрицами, возникающими в процессе рождения [1]. Уточнить этот вопрос в данном случае необходимости нет, важно, что такой опыт присутствует, а индивид, соответственно, обладает соответствующими интуициями, вполне им осознаваемыми. Опыт единства сущего становится фактом сознания.

Здесь пора ввести важную дистинкцию относительно «чистой онтологии» как момент своевременной и необходимой конкретизации. Хайдеггер различает время мировое и время мирское [2]. В контексте затронутой темы это различие перетекает в дифференциацию типов сознания, соответственно, мирового и мирского. Несколько условно и огрубляя, можно сказать, что мировое сознание прозревает истину мировую и конкретно-безусловную, а мирское, соответственно, отвечает профанному и ситуативно-утилитарному пониманию. Ведущие смыслы и значимости этих типов сознания существенно различны, что далеко не всегда отражается в их текстуально опредмеченном виде. Слова могут быть одни и те же, но требуется проникновение в насыщенный ряд их значений. Мировое сознание умеет делать это хорошо, в мирском же много забывчивости и лукавства или, попросту говоря, двуличия. Опыт единства сущего не относится к имманентному содержанию сознания произвольно взятого индивида, а потому будет им имитироваться. Отсюда неизбежный рост начетничества, фарисейства и всяческого талмудизма.

Разделяя таким образом положение дел в зависимости от типа сознания, имеем различную организацию предстоящего и несовпадающее социально-экзистенциальное время. Это определяет возможность его растущей хаотизации.

Мирское профанирование религиозной формы сознания есть неустранимое звено ее функционирования. Это относится и ко всем прочим вариациям общественного сознания, выражая простую истину, что в мире нет ничего предметно идеального, что совершенно не исключает, и даже обязательно предполагает реальную бытийность искомого идеального.

Неустранимость мирского в религиозном кладет пределы качеству социального действия, основанном на ощущаемой связи с сущим и мотивированном энтузиазмом первоначия. Религиозная организация, имеющая такую связь, всегда будет растворяться сектантским движением профанического сознания с разбродом и шатанием в сфере религии институционализованной, т.е. обладающей социальным (воз)действием на массы. Это воздействие будет сколь организующим (в мирском времени), столь и дезорганизующим (в мировом времени).

Даже если (если!) исключить хаотизирующую имманентность религиозно ориентированного сознания, то мы всё равно не находим никакой возможности сделать его основанием идеологической практики с её совершенно отчетливым проговариванием и отражением в праве функций и отношений собственности, и иных социальных определенностей. Религия не занимается социумом в его устроении, подчеркивая это в максиме «богу – богово, а кесарю - кесарево», или, в каноническом переводе - «...отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Матф. 22:15—21). Ап. Павел говорит совершенно определенно об отношении к власти как таковой: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению» (Рим. 13:1-2).



Религия предписывает принимать любую власть как свыше данную, а упреки на недееспособность властей можно всегда отместить ссылкой на непознаваемость божьего плана. Далее, вводимая фигура Бога целиком трансцендентна миру, его сущность абсолютно превышает человеческое разумение: «Естество Божие, - говорит Григорий Нисский, - само по себе, по своей сущности, выше всякого постигающего мышления, оно недоступно и неуловимо ни для каких рассудочных приемов мысли, и в людях не открыто еще никакой силы, способной постигнуть непостижимое» [3, с. 304-305].

Трансцендентность и сущностная непознаваемость основного звена, на котором предполагалось бы идеологическое базирование, вводит неустранимую иррационалистичность и мифологизацию в земное дело социального строительства. Такой фактор организует общество как теократический универсум и оставляет его развитие в традиционалистической парадигме домодернистских, доиндустриальных и донаучных форм деятельности и понимания. Будущее как новые раскрываемые смыслы здесь вообще не фигурирует, его попросту нет, поскольку в догматике всё в принципе известно, а отклонения или сомнения еретичны и недопустимы.

Должная общественная и личностная мораль должна быть выработана без поноукания со стороны фигуры наказывающего Отца, без запугивания адом за греховность поступков, но в осознании свободы и ответственности выбора как утверждения человечности без отсылки к абстрактным иррациональным условиям бытия. Такое действие будет означать осознание «нравственного закона во мне», уяснение собственной и демистифицированной онтологии человеческой субъектности. Религия же, как общественное явление еще долго останется для многих важным звеном в структуре общественного бытия, но эту ситуацию требуется понять в её сути, как говорящую о слабости субъекта, о его неготовности принять свою космофизическую родовую миссию мыслящей материи вне оправдывающих ссылок на волю «старших». Религиозность, иными словами, симптоматически обозначает этап историко-культурной незрелости и, рано или поздно, он окажется преодолённым.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. – 544 с.
2. Хайдеггер М. Бытие и время / Режим доступа: <http://lib.ru/HEIDEGGER/bytie.txt>
3. Григорий Нисский Против Евномия, кн. XII, гл. 2, ч. VI, цит. по [http://www.mediaglagol.com.ua/book/21\\_spory\\_o\\_haraktere\\_i\\_granitsah\\_bogopoznaniya\\_v\\_i\\_v\\_veke](http://www.mediaglagol.com.ua/book/21_spory_o_haraktere_i_granitsah_bogopoznaniya_v_i_v_veke)

**A.V. Gizha**

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: [19andrey06@mail.ru](mailto:19andrey06@mail.ru)

### FUTURE IDEOLOGY AND RELIGION

*Annotation.* The author considers the problem of choosing the basis for the formation of the ideology of the future. A review of existing options is made. One of them, which is connected with the nowadays religious conceptology and corresponding practice, is critically clarified. The actual impossibility for religion to fulfill the role of an ideological foundation is shown. This state results from the conceptual interpretations of ideology and religion as historical and cultural phenomena with shared social and existential functions.

**Keywords:** religion, science, ideology, future, antiquity, humanism, unity, transcendence.

Поступила в редакцию 1 декабря 2018 года

УДК 165.191: 314.128

**Е. В. Андриенко**

(д. филос. н., профессор)

Донецкий национальный университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: [elena\\_andrienko8@mail.ru](mailto:elena_andrienko8@mail.ru)

## ИДЕЯ НЕНАСИЛИЯ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ НАГАРДЖУНЫ

*Аннотация.* В статье осуществлен философский анализ концепции ненасилия в учении школы мадхьямика. Показаны особенности трактовки идеи ненасилия в трактатах основателя школы – Нагарджуны. Сделан вывод о том, что ненасилие в концепции Нагарджуны имеет активный, деятельный смысл – не просто как непричинение вреда, но как любовь, сострадание и самопожертвование во имя интересов другого, что связывает данную концепцию с гуманистическими ценностями мировой культуры. Подчеркивается, что ненасилие выступает неотъемлемым элементом этического идеала последователей школы мадхьямика и буддизма махаяны, в целом.

*Ключевые слова:* буддизм, буддизм Нагарджуны, бодхисаттва, бодхичитта, ненасилие, этика, свобода, пустота, относительность.

Важнейшим мировоззренческим вопросом для каждого мыслящего человека является понимание цели своего существования, а также нахождение пути, ведущего к ее реализации. С тех пор, как человек стал осознавать себя, в этом ему помогали разум, вера или философско-религиозные системы, основанные, в том числе, на мировых религиях – христианстве, исламе и буддизме. Вероятно, нигде на Земле люди не искали с таким напряжением ответы на вопросы о цели и смысле жизни, чем в стране с богатейшей материальной и духовной культурой – Индии. Не случайно ее часто называют метафорически «духовным континентом». Именно в этой стране за две с половиной тысячи лет до нашей эры появился буддизм – учение, которое дает ответ на многие вопросы, мучающие человеческий его разум, в том числе вопросы о глубинном смысле категорий «война» и «мир», «насилие» и «ненасилие».

Целью данной работы является выявление особенностей философской интерпретации идеи ненасилия в буддийском учении Нагарджуны.

Источниками для написания данной статьи стали тексты школы мадхьямиков, изданные в русском переводе с комментариями известного российского ученого-востоковеда В. Андросова [1; 5]. Кроме того, в своем исследовании мы опирались на теоретические наработки в области этической проблематики, в целом, и, в частности, идеи ненасилия как философской идеи буддизма, представленные в работах Ж. Аяковой [2], Л. Васильева [3], А. Гусейнова [4], Е. Торчинова [6; 7]. В целом, следует отметить, что этико-философская и этико-психологическая проблематика буддизма в различных контекстах исследовалась многими авторами. Это справедливо и в отношении концепции ненасилия, характерно не только для буддизма, но и для многих других религиозно-философских доктрин, возникших в духовном поле индийской культуры. Но, в то же время, нарастание антигуманистических тенденций и социально-политической агрессии в современном мире актуализирует

важность обращения к идеям ненасилия и гуманизма, содержащимся в мировой духовной культуре, частью которой выступает культура Индии.

Индия всегда была известна как страна великих мудрецов, поэтов и ученых. Нагарджуна по праву занимает одно из первых мест в их ряду. Его обширное и разностороннее культурное наследие сохранилось в оригинальных санскритских текстах и комментариях, а также в древних и средневековых переводах на китайский и тибетский языки.

Нагарджуна, живший, предположительно, во II в., является основоположником и вдохновителем философской школы мадхьямиков («срединников»), доктрина которой послужила отправным пунктом становления и развития махаянского буддизма. Исследователи часто заменяют термин «мадхьямика» на «шунья-вада» (учение о пустоте). Это название связано с базовой категорией философии нагарджунизма, которая построена на идее об абсолютной пустотности бытия, но пустотности не в буквальном понимании этого слова, а как всеобщей относительности всех явлений, а значит – их иллюзорности. При всем, кажущемся на первый взгляд нигилизме философской доктрины Нагарджуны, он все же признает существование абсолютной реальности, Дхармакаи (космического тела Будды), в роли которой выступает именно категория шуньи. Более того, относительное иллюзорное бытие и высшая реальность являются абсолютно тождественными.

Система философских воззрений Нагарджуны глубоко оригинальна и, вместе с тем, имеет древние исторические корни, так как восходит непосредственно к учению самого Будды Шакьямуни, который называл свой путь «мадхьяма» – «средним», то есть чуждым крайностей и дуализма сансарического бытия. Доктрина мадхьямиков также выступает как нечто среднее между крайним утверждением и крайним отрицанием. Нагарджуна наиболее полно из всех буддийских мыслителей раскрыл сущность «срединного пути» через категорию шуньяты и связанную с ней теорию пратитья-самутпада (принцип причинно-зависимого происхождения вещей), заложив тем самым основу философской системы махаянского буддизма. Далеко не каждый философ Древней Индии оставил после себя столь обширное творческое наследие, какое оставил Нагарджуна. Ему приписывают около двухсот трудов, и, хотя данная цифра несколько преувеличена, это не умаляет чрезвычайной ценности и авторитета этих трудов, позволивших буддийскому вероучению вступить на новую ступень развития. Поэтому эпитет «второй Будда» присвоен Нагарджуне вполне обоснованно, а его религиозно-философская система заслуживает пристального внимания как яркий пример восточной критической философии, резко контрастирующей с общей конструкцией традиционной индийской метафизики.

Важнейшее место в этическом учении Нагарджуны занимает идея ненасилия. Именно ненасилие выступает неотъемлемой характеристикой этико-религиозного идеала махасангхиков – бодхисаттвы. Термином «бодхисаттва» в махаянском буддизме обозначается просветленный человек, обладающий бодхичиттой («пробужденное сознание»), связанное с чувством любви ко всем живым существам) и отказавшийся уходить в нирвану ради спасения всех других живых существ от страданий, порождаемых сансарическим бытием (бесконечным циклом перерождений). Сам Нагарджуна почитается верующими буддистами как воплощение бодхисаттвы мудрости Манджушри, или дхьяни-будды Амогхасиддхи [6, с. 112].

Согласно учению буддизма (и даже шире – согласно всей философской традиции Индии) во Вселенной изначально присутствуют два великих принципа – насилия и ненасилия (авихимсы) [7, с. 86]. Авихимсу можно также назвать принципом любви и самопожертвования (как противоположности злу и разрушению). Эта диалектическая диада находит самые различные формы выражения не только в сфере религиозно-философских доктрин ориентального и неоориентального толка, но и во многих сферах социокультурного бытия общества – в искусстве, международных отношениях, общественной психологии и т.п.

Принцип насилия реализуется через применение силы («мягкой» или «жесткой»), через технологии манипуляции, а также через социальное и моральное угнетение, эксплуатацию и запугивание. Принцип ненасилия выражается через дружественность, открытость, а в повседневном контексте – через такие человеческие качества как отзывчивость, ободрение, эмпатию, готовность помочь, способность пожертвовать собственными интересами во благо другого [4, с. 73]. Принцип насилия предполагает прямую реакцию в ответ на внешнюю агрессию, поэтому по своей сути он всегда разрушителен. Принцип ненасилия характеризуется творческим отношением к жизни и другим людям.

Ненасилие в буддизме предполагает сострадательное отношение и готовность к самопожертвованию. В многочисленных биографиях Нагарджуны отражено множество приписываемых ему деяний и чудес, но акт принесения себя в жертву до конца раскрывает истинную сущность Нагарджуны-бодхисаттвы, живущего в мире ради спасения других, но не привязанного к миру. Интересно, что, как правило, Нагарджуна расстается с жизнью без какой-либо видимой цели, а делает это при обстоятельствах, которые с точки зрения здравого смысла кажутся абсурдными. Так, у Кумарадживы, он приносит себя в жертву по просьбе одного еретического проповедника, уже побежденного Нагарджуной в ходе диспута. В других случаях это просьба негодяев-царевичей, которые с нетерпением ожидают смерти отца-царя, жизнь которого продолжается благодаря эликсиру Нагарджуны. У Будона изложена несколько иная версия: сын царя Антивахала, узнав от матери, что он никогда не будет править, так как его отец выпил эликсир бессмертия, приготовленный Нагарджуной, отрубил «виновнику» голову стеблем травы куша [1, с. 87]. В то же время, приводя данные сведения, Будон не вступает в противоречие с фактическим бессмертием Нагарджуны как бодхисаттвы, прошедшего, к тому же, посвящение в круге Амитаюс – Будды Бессмертия, и даже следует рассказу о воскрешении Нагарджуны, который «вновь стал трудиться ради Учения и живых существ» [1, с. 102]. Тем не менее, акт бескорыстного добровольного самопожертвования имеет место: автор подчеркивает, что Нагарджуна именно позволил отрезать свою голову и передать ее тому, кто пришел просить об этом. Это свидетельствует об абсолютном сострадании и «непривязанности» сознания мудреца. Здесь важен сам факт деяния, независимо от того, нравственен ли он или нет, и независимо от уровня духовности человека, который просит смерти Нагарджуны. Для мудреца это не имеет никакого значения, так как он знает об относительности и иллюзорности всех великих явлений и использует эту ситуацию для реализации своей бодхисаттвической природы.

В контексте изучения трактовки понятия «ненасилие» в буддизме Нагарджуны нельзя не коснуться трактата «Ратна-авали раджа-парикатха» («Драгоценные строфы наставления царю») – одной из наиболее известных работ Нагарджуны, адресованной высшим слоям древнеиндийского общества. Данный трактат

сыграл важную роль в деле распространения махаянского буддизма и его поддержки со стороны власти имущих. Сам Нагарджуна в этом тексте называет себя простым монахом, дружески расположенном к правителю некоего индийского царства. Основной целью автора «Ратна-авали» было убедить адресата в истинности учения Великой колесницы и ее преимуществах, причем акцент делается, прежде всего, на концепциях Великой Любви, Сострадания и Служения: «Царь есть дерево, великолепные цветы которого – почитание, обильные плоды – дарения, тень дерева – терпимость, а служит оно птицам – подданным...» [1, с. 168]. «Ратна-авали» фактически является сводом, регламентирующий нравственный облик правителя, его права и обязанности. В трактате неоднократно подчеркивается, что истинно великий правитель должен относиться к своему народу как к детям, которых нужно наставлять и оберегать: «Руководствуясь желанием перевоспитать недостойных сыновей и из сострадания к ним необходимо прибегать к наказаниям, а не к проклятиям или преследованию» [1, с. 168]. В трактате выражена общебуддийская идея о ненасилии и приоритете нравственной чистоты и мудрости над грубой силой. Так, автор говорит царю: «Право сильного не для тебя. Только тогда царствование будет правильным...и установится Закон Будды» [5, с. 167].

Важно отметить, что в учении Нагарджуны, как и в общебуддийской концепции, нет собственно антропологической темы. В нем господствует безличный мировой процесс жизни, который противостоит страстям и стихийным порывам людей. И в то же время именно в этом древнеиндийском учении проблемы психологии и нравственности человека ставятся наиболее остро. Буддизм изначально ориентирован на этическую проблематику. Из индивидуально-эгоистической этика в Махаяне превращается в до того совершенно не свойственную индийской традиции, но зато весьма характерную для многих религий, в частности, христианства, альтруистическую этику. Это нашло свое проявление в институте бодхисаттв. По словам Л. Васильева, бодхисаттва – это все тот же монах, ревностно стремящийся к нирване, но в сакральном плане он стоит выше хинаянского архата, уже достигшего нирваны [3, с. 132]. Стать буддой и уйти в нирваническое бытие – это лишь последний, логически подготовленный шаг. Но бодхисаттва сознательно не делает этого шага, оставаясь с теми людьми, которые еще не осознали свою просветленную природу, с целью помочь им это сделать. Здесь важно знать, что в махаяне выдвигается принципиальная возможность достижения состояния Будды для всех живых существ, так как каждый из живущих изначально имеет сущность Будды. Поэтому достижение нирваны в учении Нагарджуны не зависит от личных качеств. Важным нововведением, которое привнес Нагарджуна в общебуддийскую моральную концепцию, явилась роль «активных моментов в моральном идеале» [2, с. 113]. Просветленный не просто сочувствует, а активно помогает всем живым существам.

Таким образом, идея ненасилия является одной из центральных идей буддийской философии Нагарджуны. Ненасилие выступает важной характеристикой этического идеала махаянского буддизма – бодхисаттвы. Развитый образ бодхисаттвы является спецификой этики ранней махаяны, как и тезис о невозможности достижения индивидуального счастья, когда в мире еще остаются страдающие существа. При этом ненасилие как черта бодхисаттвы имеет активный, деятельный смысл – не просто как непричинение вреда, но как любовь, сострадание и самопожертвование во имя интересов другого. Такая трактовка идеи ненасилия, как и вся этическая система Нагарджуны, является продуктом как индийской, так и мировой духовной

культуры, так как она, как и любое развитое философское учение, содержит в своей основе общечеловеческие идеалы нравственности.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. – М.: Восточная литература. РАН, 2000. – 799 с.
2. Аякова Ж.А. Буддийская этика ненасилия как фактор устойчивого развития / Ж.А. Аякова // Вестник Бурятского государственного университета. – 2017. – Вып. 2. – С. 112–122.
3. Васильев Л.С. История религий Востока. – М.: Университет, 1999. – 432 с.
4. Гусейнов А.А. Этика ненасилия / А.А. Гусейнов // Вопросы философии. – 1992. – №3. – С. 72–81.
5. Драгоценные строфы наставления царю // Буддийская классика Древней Индии. Слова Будды и трактаты Нагарджуны / В.П. Андросов; пер. с пали, санскрита и тибетского языков. – М.: Открытый Мир, Институт Востоковедения РАН, 2008. – С. 165–271.
6. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций / Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
7. Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны / Е.А. Торчинов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. – 320 с.

**E. V. Andriyenko**

(Doctor of Philosophical Sciences, Professor)

Donetsk National University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

e-mail: [elena\\_andrienko8@mail.ru](mailto:elena_andrienko8@mail.ru)

### THE IDEA OF NON-VIOLENCE IN RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL TEACHING OF NAGARDJUNA

***Annotation.** In the article the philosophical analysis of conception of non-violence in the teaching of the school of Madhyamaka has been realized. The peculiarities of interpretation of the idea of non-violence in the treatises of the founder of the school – Nagardjuna have been shown. It has been concluded that non-violence in conception of Nagardjuna has active sense. It is not only harmlessness but also love, compassion and self-sacrifice for the sake of another person which links this conception with humanistic values of the world culture. It has been stressed that non-violence is an essential element of the ethical ideal of disciples of Madhyamaka School and Mahayana Buddhism in general.*

***Key words:** Buddhism, Buddhism of Nagardjuna, Bodhisattva, Bodhichitta, Non-Violence, Ethics, Freedom, Emptiness, Relativeness.*

*Поступила в редакцию 15 ноября 2018 года*

УДК 01/141.32

**О. М. Мазаненко**

(к. псих. наук, доцент)

Луганская государственная академия культуры и искусств  
имени М. Матусовского (г. Луганск, ЛНР)E-mail: [oksanamazanenko@gmail.com](mailto:oksanamazanenko@gmail.com)**К ВОПРОСУ О МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОМ ИЗУЧЕНИИ  
ИНДИВИДУАЛЬНОГО ТВОРЧЕСТВА И  
ТВОРЧЕСКОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ**

*Аннотация.* Обзор наук, в предметное поле которых включена проблема творчества, позволяет утверждать о существовании различных уровней организации творческой деятельности. Проведенный анализ научных исследований указывает на то, что по степени интереса и разработанности проблематики творчества в авангарде изучения индивидуального творчества и особенностей творческой индивидуальности сегодня находятся философия и психология. Вместе с тем, понимание объективной и субъективной природы творчества невозможно вне исторического контекста, в связи с чем в работе уделено особое внимание также вопросам понимания природы творчества и индивидуальной роли творца в различные эпохи.

**Ключевые слова:** индивидуальное творчество, творчество индивидуальности, антропология, эстетика, философия, междисциплинарное изучение, эпоха.

Проблематика творчества была в фокусе внимания учёных и практиков с давних времен.

Творчество – одна из центральных проблем философской науки. Ее возникновение связано с основными онтологическими вопросами бытия, сознания, познания объективной реальности, субъективности нового и т.д. Современный философский взгляд на творчество предполагает поиск ответов на два основных вопроса: каким образом вообще возможно творчество как порождение нового и в чем заключается онтологический смысл творческого акта [5, с. 34].

Осмысление творчества тесно связано с комплексом антропологических и эстетических проблем. Творчество всегда имеет эстетическую содержательную наполненность, являясь по своей сути пространством и механизмом присвоения родовой всеобщности через переживание реальным субъектом личностных смыслов бытия. Другими словами, творчество эстетично априори как деятельная "переработка" культуры в собственных переживаниях. Поэтому творчество является универсальной деятельностью, вне которой не существует ни один человек [2, с. 70].

Понимание этих вопросов не возможно вне исторического контекста.

В разные исторические эпохи, начиная с «осевого времени» человеческой истории изменялось содержание творчества, а также отношение к личностям нестандартным, креативным. Не удивительно поэтому, что попытки осмыслить природу творчества предпринимались на протяжении всей истории человечества. Изучение опыта познания творчества целесообразно начинать с исторического экскурса развития философии творчества как науки.

Те продукты творческой деятельности, которые дошли до наших дней из самого первичного, «примитивного» искусства в виде наскальной живописи (эпоха палеолита, 25 тыс. лет до н.э.) позволяют сделать выводы о значимости творчества

как в понимании сущности природы человека, так и в практическом освоении сложного мира. Вместе с тем, само отношение человека того времени к творчеству нашему осознанию не доступно ввиду отсутствия таковых данных.

Т. Б. Кудряшева отмечает, что раннее отношение к творчеству выстраивалось на том постулате, что оно в принципе не может быть познано. Это связано с тем, что проблематика творчества была помещена в русло мифологических и религиозных традиций. Творчество понималось как неотъемлемая часть высших сил, то есть как данность высокого, вечного, непреходящего. Человеку здесь отводится пассивная роль созерцателя [1, с. 18].

В эпоху Античности творчество начинает пониматься как сфера человеческой активности. Так, в античном учении об Эросе творчество понимается как неперемнная составляющая устремленности человека к достижению высшего созерцания мира. При более внимательном прочтении трактовки творчества в эпоху Античности становится понятным, что оно не возводится в ранг особой деятельности, а ставится в один ряд с ремесленничеством. Так, ранние греческие мыслители, например, ставили в один ряд творчество в искусстве и в выращивании сельскохозяйственных растений. Как отмечает Б. Сорокин, во времена Античности творчество оценивается как менее существенное по сравнению с познанием, которое заключается в созерцании вечного бога-природы.

Теократическая картина мира, установившаяся в эпоху Средневековья, определяет трактовку иную творчества. Ортодоксально-теистическая концепция, берущая начало в традициях иудаизма рассматривает Бога как единственного творца Мира, Человека, Природы. И только такому творчеству присущи воля и абсолютная свобода, человеку же в способности к творчеству, самостоятельному, волевому и свободному проявлению отказывается. Наиболее ярко эти идеи прослеживаются в философских трудах блаженного Августина [4, с. 36].

Постепенно такая позиция перестает быть единственной. Новая концепция связана с обращением к философскому наследию Античности, в частности, в трудах Фомы Аквинского. Эта концепция базируется на пантеистической традиции, идеализме Платона. Здесь Бог – это вечное добро, вечный разум.

Вместе с тем, и в той, и в другой концепции отрицается все, что связано с телесностью, людским началом. Телесность противопоставляется духовному и подлежит осуждению, аскетизм возводится в ранг добродетели. Человек может «оправдаться» только исполняя волю Божию, которая прописана в религиозной доктрине. Таким образом, творчество человека в эту эпоху рассматривается как соучастие в сотворении земного бытия Божьей волей, как реализация высшей воли, как воплощение идеи «Града Божьего». Однако такое соучастие предполагает укрепление в веровании, собственно, творчество человеку не принадлежит, оно – выражение высшего промысла. Только такая форма творчества признается и одобряется, творчество в искусстве смещается на периферию внимания и занимает последние позиции значимости [4, с. 53].

Принципиально новое отношение к творчеству выражают мыслители эпохи Возрождения. Обращение к античным ценностям приводит к тому, что эстетические формы творчества постепенно занимают приоритетные места. Все чаще делаются попытки по-новому взглянуть, оценить, обосновать закономерности творческой деятельности, определить значение для человечества различных видов искусства. В эту эпоху интерес проявляется не только к творческой деятельности, но и к личности творца, художника. В связи с этим на первый план понимания творчества



выходит рефлексия личности по поводу собственного творчества. Смещение акцента на творческую индивидуальность порождает культ гения, в котором и заключено творческое начало как проявление человеческой природы.

Ученые 15-16-го столетий обращаются к творчеству прошедших эпох. Таким образом, творчество эпохи Возрождения соединяет в себе уникальное наследие, лучшие традиции Античности и Средневековья, само творчество трактуется как особая человеческая активность и приоритетная позиция отводится художественной стороне творческой деятельности [1, с. 64].

Но уже скоро возникает совершенно иное понимание творчества. В эпоху Реформации акцент смещается на практическую составляющую творчества: творчество – не столько искусство, сколько практическое действие.

Наряду с сохранением античного отношения к творческой деятельности, как деятельности неотличимой от труда ремесленника, под влиянием эмпиризма творчество понимается как комбинация уже существующих элементов, которые были объединены случайно, но при этом привели к удачному результату. Особенно ярко такое видение представлено в теориях представителей английского эмпиризма Ф. Бэкона, Дж. Локка и Д. Юма. Обобщив взгляды на творчество мыслителей этого периода, Б. Сорокин подчеркивает, что творчество в их понимании выступает как нечто родственное изобретательству [4, с. 48].

Принципиально новый взгляд на феномен творчества прослеживается в эпоху Просвещения. Рассматривая человеческую натуру сквозь призму окружающих обстоятельств и влияния социальной среды, философы размышляют о проблемах создания нового общества, идеалы которого французская революция выразила тремя словами «Свобода. Равенство, Братство». Средством достижения этих идеалов, для просветителей является активность в общественно-политической жизни, творчество в искусстве, открытия в естественных науках и математике.

Выдающиеся творческие личности эпохи Просвещения из Англии, Германии, Голландии, Франции объединили усилия в обобщении передовых знаний и достижений культуры XVIII столетия, результатом которых стала «Энциклопедия искусств, наук и ремесел» (1751-1780 гг.). Этот грандиозный труд был издан во Франции. Он включил в себя 28 томов, где сквозной линией прошли концептуальные идеи утверждения новых социально-политических, этических и эстетических ценностей.

Обращения аналитиков к упомянутому труду неизменно приводит к упоминанию критика, общественного деятеля, литератора и теоретика искусств Дени Дидро, которого считают идейным вдохновителем, центральной фигурой создания Энциклопедии. Д. Дидро является основателем школы французского материализма в философии и создателем школы реализма в литературе и искусстве. Значимыми фигурами эпохи также выступают Вольтер, в творчестве которого продолжены традиции французского классицизма и Жан Жак Руссо, который выступил родоначальником революционного романтизма. В творчестве этих великих деятелей наиболее ярко отражена новая эстетическая позиция Просвещения – активное участие художника в общественной жизни [2, с. 49].

Особая роль в понимании творчества принадлежит философии И. Канта. В философии Просвещения в понимании познания человеком мира сформировались два противоположных подхода. Если сторонники эмпиризма и сенсуализма источник знания видели во внешнем мире, то сторонники рационализма усматривали его во «врожденных идеях» нашего разума, соответственно сам процесс познания рас-

сма­три­вал­ся ли­бо как по пре­иму­щес­тву ре­про­дук­тив­ный, ли­бо как про­дук­тив­ный. Кант раз­ре­ше­ние это­го про­ти­во­ре­чия ви­дит в при­зна­нии то­го, что чув­ствен­ность да­ет нам ма­те­ри­ал зна­ния, а фор­му ему со­об­ща­ют а­при­ор­ные фор­мы чув­ствен­но­сти (про­стран­ство и вре­мя) и про­дук­тив­ная спо­соб­ность во­об­ра­же­ния. Во­об­ра­же­ние вы­сту­пает со­еди­ни­тель­ным зве­ном ме­жду чув­ствен­но­стью и раз­у­мом, созер­ца­нием и де­я­тель­но­стью. По­лет во­об­ра­же­ния И. Канта обос­но­вы­ва­ется на­ли­чием у че­ло­ве­ка сво­бо­ды во­ли, ко­торая про­яв­ля­ется в прак­ти­че­ской де­я­тель­но­сти лю­дей, де­лая их нрав­ствен­но от­вет­ствен­ны­ми и твор­че­ски­ми су­щес­тва­ми, спо­соб­ны­ми со­зда­вать свой соб­ствен­ный мир.

Кон­цеп­ция И. Канта на­шла свое про­дол­же­ние в учении Ф. Шел­лин­га. По Шел­лин­гу, ге­нии, на­де­лен­ные твор­че­ской спо­соб­но­стью во­об­ра­же­ния, творят по­доб­но объ­ек­тив­но­му твор­че­ству при­ро­ды, од­на­ко твор­че­ство ге­ния про­те­кает в плос­ко­сти субъ­ек­тив­ной, а по­то­му детер­ми­ни­ро­вано его сво­бо­дой. Та­ким об­ра­зом, фи­ло­соф вы­де­ляет в твор­че­стве соз­на­тель­ный и бес­соз­на­тель­ный ас­пек­ты. Твор­че­ство он ха­рак­те­ри­зует как выс­шую фор­му че­ло­ве­че­ской жиз­не­де­я­тель­но­сти, в ко­торой есть воз­мож­ность со­при­кос­ну­ться с Аб­со­лю­том. Особое зна­че­ние сре­ди всех ви­дов твор­че­ства Ф. Шел­линг при­пи­сы­вает твор­че­ству ху­до­ж­ни­ка и фи­ло­со­фа [4, с. 68].

Сле­ду­ет от­метить, что в ро­ман­ти­зме, по­лу­чив­шем силь­ный им­пульс в фи­ло­со­фии мо­ло­до­го Шел­лин­га, культ твор­че­ства и твор­че­ской лич­но­сти-ге­ния, на­де­лен­ной твор­че­ской спо­соб­но­стью во­об­ра­же­ния ги­пер­тро­фи­ру­ется. Од­ним из наи­бо­лее при­влекатель­ных про­блем для мы­сли­те­лей ста­но­вится во­прос ис­то­рии куль­ту­ры как про­дук­та про­шло­го твор­че­ства. В це­лом прос­ле­жи­ва­ется кон­цеп­ция твор­че­ства как де­я­тель­но­сти, ко­торая поро­ждает мир.

В фи­ло­со­фии кон­ца XIX – на­чала XX ве­ка вы­де­ляются не­сколь­ко на­прав­ле­ний, в ко­торых во­прос трак­тов­ки фе­но­мена твор­че­ства так­же вы­зы­вает ог­ром­ный ин­те­рес. В фи­ло­со­фии жиз­ни у А. Берг­со­на («Твор­че­ская эво­лю­ция», 1907) твор­че­ство пред­став­лено как спон­тан­ный жиз­нен­ный про­цесс. Жизнь по­ни­ма­ется как по­ток ка­че­ствен­ных из­ме­не­ний, по­доб­ный при­род­ной твор­че­ской ак­тив­но­сти. Спо­соб­ность к твор­че­ству яв­ля­ется внут­рен­не встро­ен­ной в са­му жизнь и че­ло­ве­че­скую су­щ­ность. Твор­че­ство по­ни­ма­ется А. Берг­со­ном как не­прерыв­ное ро­жде­ние но­во­го, оно со­став­ляет су­щ­ность жиз­ни и по­ни­ма­ется как ана­ло­гия ес­те­ствен­ным био­ло­гическим про­цес­сам. Твор­че­ство во всех слу­чаях со­вер­шается объ­ек­тив­но: в при­ро­де как ро­жде­ние, рост, соз­ре­ва­ние; в соз­на­нии – как воз­ник­но­ве­ние но­вых об­ра­зов и пере­жи­ва­ний. А вот в ин­тел­лек­туальной, тех­ни­че­ской де­я­тель­но­сти но­вое не воз­ни­кает, здесь лишь ком­би­ни­ру­ется то, что уже имело место ран­ее.

В эк­зи­стен­ци­а­лиз­ме но­си­те­лем твор­че­ского на­чала яв­ля­ется лич­ность, точ­нее ее глу­бин­ные ду­хов­ные акты. А твор­че­ство по­ни­ма­ется как вы­ход за пре­делы при­род­но­го и со­ци­аль­но­го, во­обще обы­ден­но­го мира. Твор­че­ство на­де­ляется ирра­ци­ональ­ны­ми, ин­ту­итив­ны­ми чер­та­ми, ду­хов­но-лич­ност­ной при­ро­дой [4, с. 137].

Со­вер­шен­но иной под­ход мо­жем на­блю­дать в та­ких фи­ло­со­фских на­прав­ле­ниях 20-го ве­ка как праг­ма­тизм, ин­стру­мен­та­лизм, опе­ра­ци­о­на­лизм. Твор­че­ство рас­сма­три­ва­ется с ути­ли­тар­ной точки зре­ния как ре­ше­ние кон­крет­ных за­дач и си­ту­аци­он­ных за­просов. Твор­че­ский акт рас­сма­три­ва­ется как удач­ная ком­би­на­ция идей, некое изоб­ре­та­тель­ство, его по­ни­ма­ние опи­ра­ется на точ­ные ма­те­ма­ти­че­ские на­уки. Сфе­ра твор­че­ства – на­ука, при­чем в той фор­ме, в ко­торой она по­лезна для со­вре­мен­но­го про­из­вод­ства. Та­ким об­ра­зом, твор­че­ство в на­чале XX ве­ка по­ни­ма­ется как фор­ма со­ци­аль­ной де­я­тель­но­сти, име­ющая ин­тел­лек­туаль­ное вы­ра­же­ние.

Эта идея присуща также неореализму и феноменологии, хотя здесь творчество не столько интеллектуальная деятельность, сколько интеллектуальное созерцание.

В завершение исторического экскурса обратимся к марксистскому пониманию творчества. В философском анализе К. Маркса понимание творчества лежит вне идеалистических и метафизических концепций. Творчество – это деятельность человека, преобразующая природный и социальный мир в соответствии с целями и потребностями человека и человечества на основе объективных законов действительности. Творчество как созидательная деятельность характеризуется неповторимостью (по характеру осуществления и результату), оригинальностью и общественно-исторической (а не только индивидуальной) уникальностью.

Творческое созидание не есть плод запрограммированной или механически повторяющейся деятельности, это проявление продуктивной активности человеческого сознания, которое, по словам В.И. Ленина, «... не только отражает объективный мир, но и творит его» [4, с. 148].

Одним из источников такого понимания творчества является немецкая классическая философия. Диалектический материализм разделяет творчество, которое всегда предполагает деятельность человека как общественно развитого существа и субъекта творческой деятельности и развитие в природе, которое как творчество рассматривать не корректно.

В современных исследованиях творчества научная мысль разворачивается не только в векторе истории творчества, но и в ракурсе творческой истории произведения и индивидуальной творческой биографии. Творчество как объект философской мысли появляется в культурном наследии различных эпох и народов. А это уже предмет культурологии и искусствоведения.

Ученые и практики сходятся во мнении о социально-исторической природе творчества. Не смотря на то, что социология творчества является достаточно молодой областью научного познания, она нацелена на решение таких актуальных вопросов, как особенности социализации личности в творческой деятельности, роль творческой личности в обществе, а также вопросы общественного признания индивидуального творчества и творчества индивидуальности. Особым предметом социологии выступает социальное творчество, направленное на освоение социально-культурного опыта предшествующих поколений, на формирование культурной среды обитания, а также на совершенствование и создание новых форм общественных отношений.

Одним из важных вопросов понимания творчества является дифференциация творческого и нетворческого поведения. В этом плане целесообразно обращение к анализу регулятивных механизмов адаптации и творчества живого организма к окружающей среде. Отсюда очевидна необходимость включения в сложный процесс понимания творчества биологической наукой. Кроме того, без учета процесса онтогенеза человека невозможно выявить закономерности развития свойств и качеств творческой индивидуальности.

При анализе творческой деятельности нельзя обойти вопросы об участии в ней сознания и подсознания, о типологических особенностях нервной системы, о физиологических основах одаренности. Понимание этих вопросов находится в компетенции физиологии.

Особое место в изучении творчества принадлежит психологии. Предметом психологии творчества как науки является психический структурный уровень организации творческой деятельности. Психология творчества исследует процесс,

психологический «механизм» протекания творческого акта как субъективного акта индивида [3, с. 17].

Управление воспитанием творческой личности и использование творческих методов в процессе передачи культурно-исторического наследия от старших поколений к младшим представляет сферу интереса педагогики.

В связи с тенденцией коммерциализации как художественного творчества, так и творчества на поприще науки, все более ярко прослеживается связь между творческой деятельностью и науками экономического спектра.

Очевидно также, что творчество в современных реалиях становится все более технологичным, использует новейшие информационные системы, интернет-ресурсы. В этой связи все большее значение в создании и распространении материальных и духовных ценностей приобретают информатика, кибернетика.

Резюме. Обзор наук, в предметное поле которых включена проблема творчества, позволяет утверждать о существовании различных уровней организации творческой деятельности. При анализе творчества необходимо учитывать достижения таких наук, как философия, история, социология, психология, педагогика, политология, культурология, физиология, биология. Собственно, этот список можно продолжать, так как любая научная область, в которой есть открытия, споры, яркие творческие индивидуальности, продвигающие и развивающие специфический научный предмет, так или иначе обращается к изучению, анализу сущности творчества, или же использует накопленные знания о творческой деятельности и личности. Тем не менее, проведенный анализ научных исследований позволяет утверждать, что по степени интереса и разработанности проблематики творчества в авангарде изучения индивидуального творчества и особенностей творческой индивидуальности сегодня находятся философия и психология.

На сегодняшний день учеными и практиками проделана огромная работа по изучению индивидуального творчества и творчества индивидуальности, накоплены богатейшие знания, которые требуют междисциплинарного изучения, обобщения и систематизации. Вместе с тем, современные реалии вносят свои коррективы в понимание и оценку значения индивидуального творчества и творчества индивидуальности, что еще раз подчеркивает тот факт, что данная тема остается актуальной и, видимо будет таковой всегда.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кудряшова Т. Б. Философия творчества [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://kudr-phil.narod.ru/index.html>
2. Культурология: учеб. пособие / сост. и отв. ред. А. А. Радугин. – М.: Центр, 2001. – 303 с.
3. Романец В. А. Психология творчества. – 2-ге вид., доп. – Киев, Либідь, 2001. – 212 с.
4. Сорокин Б. Ф. Философия и психология творчества: научно-метод. пособие для аспирантов и молодых преподавателей [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://philosophy.allru.net/perv265.html>
5. Философский словарь / под редакцией И. Т. Фролова. – 4-е изд. – М.: Политиздат, 1981. – 445 с.

**O. M. Mazanenko**

(Candidate of Psychological Sciences, Associate Professor)  
Luhansk State Academy of Culture and Art named after M. Matusovsky  
(Lugansk, Lugansk People's Republic)  
E-mail: [oksanamazanenko@gmail.com](mailto:oksanamazanenko@gmail.com)

## **TO THE QUESTION OF INTERDISCIPLINARY STUDY INDIVIDUAL CREATIVITY AND CREATIVITY INDIVIDUALITY**

***Annotation.** The review of Sciences in which subject field the problem of creativity allows to claim existence of various levels of the organization of creative activity is included. The analysis of scientific research suggests that the degree of interest and development of creative problems in the vanguard of the study of individual creativity and features of creative individuality today are philosophy and psychology. At the same time, understanding the objective and subjective nature of creativity is not possible outside the historical context, in this connection, the paper also pays special attention to the issues of understanding the nature of creativity and the role of the individual role of the Creator in different eras.*

***Key words:** individual creativity, creativity of individuality, anthropology, aesthetics, philosophy, interdisciplinary study, epoch.*

*Поступила в редакцию 17 октября 2018 года*

# ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

УДК 930.2

**Н. П. Рагозин**

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет,

(г. Донецк, ДНР)

[nragozin@inbox.ru](mailto:nragozin@inbox.ru)

## К КРИТИКЕ ТЕОРИИ НЕНАСИЛИЯ: ЛОГИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ И СОЦИАЛЬНО-КЛАССОВЫЙ АСПЕКТЫ

***Аннотация.** В статье раскрывается социальная природа насилия как формы общественных отношений классово-антагонистического общества, при которых общественные производительные силы используются для защиты господствующими классами своего привилегированного положения в обществе. Этика ненасилия рассматривается как форма морального протеста против существующего в обществе насилия. Анализируется проблема действенности такого морального протеста.*

***Ключевые слова:** социальная сила, насилие, формы насилия, этика ненасилия, моральный прогресс.*

Насилие является одной из самых острых проблем общественного сознания. Оно распространено в современном мире в самых разнообразных формах, начиная с войн и террора, взятого на вооружение разного рода экстремистами, и заканчивая бытовым и внутрисемейным насилием. Естественно, что эта проблема становится предметом теоретической рефлексии, рождая концепции разного масштаба – от социально-психологических до морально-политических. При этом в рамках морально-политической рефлексии ставится вопрос о преодолении насилия, о мире без насилия, создаются теории ненасилия.

Однако нельзя найти лекарство, если не известна природа болезни. Борьба с насилием предполагает понимание его сути и причин существования в обществе. Без выяснения социальной природы и причин насилия переходить сразу же к его морально-политической рефлексии, в особенности когда эта рефлексия имеет оценочный характер, значит вступать на путь морализаторства, лишённого объективных критериев. Поэтому мы полагаем необходимым рассмотреть вначале социально-историческую природу насилия, а затем дать оценку различным теориям ненасилия.

Насилие относится к группе понятий социально-философской мысли, которая ещё не получила системно-теоретического осмысления, но родство которых уже отразилось в языке в семантически-смысловых связях таких слов, как «сила», «насилие», «власть». Если исходить из того, что в языке отложился опыт социально-исторической жизни человека, зафиксировавший объективную логику мира, то очевидно, что эти связи следует подвергнуть теоретическому анализу.

Слово «насилие» в русском языке, как и в романо-германских языках, относится к группе слов в семантически-смысловом отношении связанных с понятием «сила». Так, В. Даль слово «насилие» истолковывает как «принуждение, неволя, нужда, силованье, действие стеснительное, обидное, незаконное и своевольное» и производит его от глаголов «силить», «силиться» в значении «усиливаться, напрягать все силы». Немецкий философ Х. Хофмайстер указывает, что немецкое слово «насилие» (Gewalt) производно от индогерманского корня \*val – «быть сильным» [1, с. 31]. В свою очередь слово «сила» (Kraft) происходит от индогерманского корня \*ger – «вращать, оборачиваться, стягиваться, скручивать» [1, с. 32]. В древнегерманском языке Gewalt не имело правового значения, позднее его семантика расширилась и в современном немецком языке в качестве синонимов этого слова в определённых контекстах могут использоваться слова «Kraft» (сила), «Potenz» (потенция), «Macht» (мощь, власть).

Во французском и английском языках насилие обозначается словом «violence», которое также употребляется в значении «сила». Violence заимствовано из латыни, где «violentia» обозначает «1) склонность к насилию; злобность; жестокость; дикость; 2) необузданность; свирепость; неистовство, буйство» и происходит, как отмечает И. Х. Дворецкий, от глагола violo – «1) совершать насилие, причинять вред, притеснять, обижать; 2) истязать; избивать; 3) поражать, ранить» [2, с. 1082]. Таким образом, опыт языка указывает на связь насилия и силы, насилие предполагает наличие силы. Но что такое сила?

Сила – более широкое понятие, чем насилие. Мы говорим о силах притяжения и отталкивания в природе, о силе стихии (напр., силе огня или ветра), жизненной силе, мускульной силе, силе духа или характера, о божественной силе. В таком самом широком смысле под «силой» мы понимаем действенное самообнаружение и самоутверждение чего-либо.

В природе мы наблюдаем столкновение и игру разнообразных сил. Уже само существование какого-либо предмета, например, камня является обнаружением его силы противостоять действию на него физических, химических, биологических или антропогенных воздействий, благодаря чему он сохраняет собственную идентичность. Существование камня есть процесс утверждения (и сохранения) своей самоидентичности.

В природе происходит вечная борьба сил. Но поскольку природные силы не преследуют сознательных целей, то в их борьбе, при наличии некоторой доли воображения, можно увидеть «буйство», «необузданность», «дикость», но увидеть в них «действие стеснительное, обидное, незаконное и своевольное» или стремление «причинять вред», «притеснять», «обижать», «истязать», «избивать», «ранить» можно только глазами мифологического сознания. Насилия без силы не бывает, но не всякая сила есть насилие. Поэтому прежде обсуждения условий превращения силы в насилие следует остановиться на анализе самого понятия силы.

Гегель так определяет это понятие: «Сила как целое, в самом себе отрицательное отношение с собой, есть отталкивание себя от себя и обнаружение себя вовне. Но так как эта рефлексия-в-другое, различие частей есть столь же рефлексия-в-самое-себя, то обнаружение есть опосредствование, благодаря которому сила, возвращающаяся в самое себя, существует как сила. Само её обнаружение есть снятие различия обеих сторон, которое налично в этом отношении, и полагание тождества, которое в себе составляет содержание. Истина силы есть поэтому отношение, две стороны которого различаются между собой как внешнее и внутрен-

нее» [3, с. 308]. Это богатое содержанием определение можно расшифровать следующим образом.

Сила – не вещь, а отношение между вещами. Это отношение, в котором вещь *обнаруживает себя*, выставляет (выталкивает) себя наружу. Это внешнее, «наружное» бытие действующей вещи запечатлевается в изменении бытия страдающей вещи. Сила существует как сила, когда её действие на другое запечатлевается в изменениях другого, поэтому обнаружение силы есть, как говорит Гегель, опосредствование, возвращение в самоё себя через рефлексию-в-другое. Сила, не вызывающая изменений в окружающем мире, не может быть обнаружена. И она либо не существует, либо ещё не проснулась, не найдя объекта своего проявления.

Сила есть такое отношение между вещами, в котором одна сторона выступает как действующая, внутренняя, а другая – как страдающая, внешняя. Внутренняя сторона силового отношения может далее определяться как его мощь, потенция, а внешняя сторона выступает индикатором этой мощи.

В логико-гносеологическом смысле понятие «сила», как показал Гегель в «Науке логики», передаёт динамику взаимодействия явлений сферы наличного бытия, в котором изменение состояния одного явления (действие) вызывает изменения (страдание) другого явления. Сила выступает мерой взаимодействия и взаимобусловленности явлений, в котором различия явлений, положенные первоначально внешней рефлексией субъективного сознания, постепенно обнаруживают своё единство и ведут нас к постижению сущности предмета. Понятие «сила» выражает наличие в предмете внутренней мощи, потенции, импульса к движению, самоизменению и развитию.

Но вернёмся к вопросу о взаимосвязи силы и насилия. Выше мы отмечали, что в природе игра сил не превращается в насилие. Это, полагаем, справедливо и применительно к живой природе, в которой одни живые организмы могут уничтожать другие живые организмы. Это действие именуется агрессией. А поскольку человек также принадлежит к роду животных, то, стало быть, и ему присуще это свойство. Исходя из этих соображений, К. Лоренц развил известную теорию биологической природы насилия.

Но агрессия в мире животных является инстинктивным проявлением их жизненной силы, направленной на удовлетворение базовых жизненных потребностей в пище, безопасности, воспроизводстве рода. И если человек проявляет агрессивные инстинкты, то либо он *ещё не* стал вполне человеком, либо *уже* перестал им быть. В любом случае мы имеем дело с досоциальным явлением, и объяснять им природу социального насилия – значит осуществлять его биологизаторскую редукцию. Отсюда следует вполне очевидный вывод: причины насилия в обществе следует искать в самом обществе.

В практической предметно-преобразовательной деятельности человек обнаруживает, что предметы окружающего мира не являются материалом, абсолютно послушным его воле. Для их преобразования в соответствии со своими целями человеку требуется затратить свои духовные и физические силы, с помощью «хитрости разума» привлечь себе на помощь другие силы природы. А в итоге всех этих усилий человек может обнаружить, что результат его деятельности далеко не во всём совпадает с его целью, или что наряду с желаемым результатом он получил ещё и результат, который не входил в его планы.

Человек способен подчинять своей воле определённые силы природы, но он не господствует над ней. В отличие от животного, которое приспособляется к



природе, человек её преобразует своей деятельностью. Но предметно-преобразовательная деятельность человека имеет дело с предметами природы и осуществляется по её законам. Предметно-преобразовательная деятельность человека не творит мир из ничего, подобно Богу. В предметно-преобразовательной деятельности человек остаётся *частью бесконечной природы*. И природа как целое периодически ставит на место свою зарвавшуюся часть, напоминая человеку, что не следует пилить сук, на котором сидишь. Ныне, усвоив уроки природы, мы это называем экологической проблематикой, но в мифологическом и религиозно-идеалистическом сознании сложная игра сил человеческой деятельности отобразилась иначе.

Сила, которая препятствует (или способствует) осуществлению наших целей, а порой сводит на нет наши усилия, в мифологическом сознании мыслится по аналогии с действиями людей, направляемых (злой или благой) волей. В истории общественной мысли были разные попытки объяснить природу той силы, с которой сталкивается человек и которая способна перечеркнуть его намерения и планы, разрушить его жизненный уклад, а то и саму жизнь.

Эту силу именовали в античном мире *судьба*, *фатум*, которым подчинялись даже боги. Эту силу объясняли борьбой Ормузда и Аримана, которая сотрясала всё мироздание и втягивала в свой водоворот людей. В этой силе видели действие недоступного человеческому уму божественного Провидения, которое ведёт человеческий род через испытания, дабы в конце времён отделить «козлиц от агнцев» и даровать «агнцам» жизнь без страданий, нужды и насилия.

В идеалистической философской теории эту силу рассматривали как действие в истории мирового духа, который людей как слепых котят тащит к достижению своей конечной цели – осознанию своей свободы. Можно и далее умножать примеры философских и религиозных попыток понять природу общественной силы как скрытой пружины человеческой истории. Но основы *научного понимания* природы общественной силы были заложены в рамках материалистического понимания истории.

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс в противоположность идеалистическому пониманию движущих сил общественного развития выдвинули материалистическое понимание этого явления. Они писали: «Социальная сила, т. е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, – эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединённая сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, – напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение» [4, с. 33].

Здесь впервые даётся рациональное объяснение социальной силы. Это – общественная производительная сила, возникающая «благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов», которая возникает стихийно, а потому находится вне контроля людей, и начинает развиваться в соответствии с собственными закономерностями, которые не только не зависят от воли

и поведения людей, а, напротив, направляют эту волю и поведение<sup>12</sup>. Социальная сила образует основу насилия, но сама по себе насилием не является. Социальная сила становится насилием, когда вырывается из-под сознательного общественного контроля и начинает использоваться частью общества (тем или иным классом) в своих своекорыстных интересах для установления своего господства (или доминирования) в обществе, для подавления выступлений других классов, не довольных своим положением в обществе. Понимание природы насилия достаточно обстоятельно изложено Марксом и Энгельсом в «Немецкой идеологии», и в тех главах «Анти-Дюринга», в которых Ф. Энгельс даёт критику «теории насилия» Е. Дюринга [5], а также в целом ряде работ, в которых разрабатывается их политическая теория.

В нашу задачу не входит изложение марксистской теории насилия<sup>13</sup>, но мы хотели бы подчеркнуть ряд моментов системы взглядов Маркса и Энгельса, которые важны для морально-этического понимания и оценки насилия. Во-первых, насилие суть общественное отношение, которое возникает на том этапе общественного развития, когда появляется развитое разделение труда (отделение умственного труда от физического, управленческого от исполнительского), начинает разлагаться общинная собственность, из которой выделяются различные виды частной и формируются группы людей (касты, сословия, классы, страты), которые различаются своим отношением к средствам производства, местом в общественном разделении труда, долей потребляемого общественного продукта.

Во-вторых, насилие институционализируется, приобретает различные общественные формы – экономическую (частная собственность и разные способы принуждения к труду), социальную (различные формы социальной сегрегации и дискриминации), политическую (различные формы политической власти и инструменты физического подавления, монополией на применение которых обладает государство), духовную (различные формы духовной монополии, цензуры, идеологического контроля и манипулирования, когда мысли господствующего класса становятся

---

<sup>12</sup> Критически дистанцируясь от немецкой философии, Маркс и Энгельс, тем не менее, указывают, что на языке философии суть этой силы может быть выражена понятием «отчуждение». В «Немецкой идеологии», Маркс и Энгельс сразу после приведённой нами характеристики социальной силы пишут: «Это *«отчуждение»*, говоря понятным для философа языком...» [4, с. 33]. В другом месте, характеризуя условия преодоления этой силы, Маркс и Энгельс пишут: «В предшествующей истории является безусловно эмпирическим фактом также и то обстоятельство, что отдельные индивиды, по мере расширения их деятельности до всемирно-исторической деятельности, всё более попадали под власть чуждой им силы (в этом гнёте они усматривали козни так называемого мирового духа и т. д.), – под власть силы, которая становится всё более массовой и в конечном счёте проявляется как *мировой рынок*. Но столь же эмпирически обосновано и то, что эта столь таинственная для немецких теоретиков сила уничтожится благодаря ниспровержению существующего общественного строя коммунистической революцией (о чём ниже) и благодаря тождественному с этой революцией уничтожению частной собственности; при этом освобождение каждого отдельного индивида совершится в той же самой мере, в какой история полностью превратится во всемирную историю» [4, с. 36]. Но своё понимание природы социальной силы Маркс и Энгельс предпочитали излагать на языке собственной теории, а не с помощью понятий немецкой спекулятивной философии.

<sup>13</sup> Статья «Насилие» в «Философской энциклопедии» даёт хорошее изложение марксистского понимания природы этого явления [6]. Некоторым недостатком статьи, на наш взгляд, является то, что подробный анализ *политического* насилия отодвинул на задний план освещение понимания классиками *экономического, социального и идеологического* насилия. А для современного мира эти формы и инструменты насилия приобретают порой даже большее значение, чем собственно политическое или вооруженное насилие.

«господствующими мыслями» [4, с. 45])<sup>14</sup>. В-третьих, насилие, будучи производным от уровня развития общественных производительных сил, развивающихся в рамках определённых общественных отношений, в истории играет амбивалентную роль.

Насилие реакционно, когда оно служит сохранению отживших форм общественных отношений и своекорыстным интересам сходящих с исторической арены классов, когда оно ограничивает и деформирует развитие общественных производительных сил, подавляет создание более свободных общественных форм и историческое творчество широких слоёв общества. Вместе с тем, революционное насилие, ломающее устаревшие формы общественных отношений, способствующее развитию производительных сил общества, рождению новых более свободных форм общественных отношений, является, по словам Маркса, «повивальной бабкой истории», облегчает муки родов нового общества, – такое насилие прогрессивно. В революционном насилии, когда его сводят исключительно к борьбе классов с применением вооруженного насилия, видят *разрушительную силу*, но в марксизме эпоха революций рассматривается не только как *революции политические*, но и как *революции социальные*. Социальные революции – это период перестройки общественных отношений, они создают дополнительный импульс в развитии как материальных, так и духовных производительных сил общества. Поэтому в марксизме революция рассматривается также и как *сила созидательная*.

Историческая роль насилия амбивалентна, она может быть как деструктивной, так и конструктивной. Насилие может быть инструментом не только революции, но и контрреволюции. Это зависит от того, какую историческую задачу решает насилие, интересам какого класса оно служит, соразмерны ли средства поставленным целям. М. Бакунин своё понимание исторической роли насилия выразил формулой «Страсть к разрушению есть, вместе с тем, и творческая страсть». Такое абстрактное, одностороннее понимание исторической роли насилия превращается в его апологию, поскольку предполагает его однозначно позитивную оценку. Но возможна и противоположная односторонность в понимании и оценке насилия, которая видит в нём одну лишь разрушительную силу. При этом среди форм насилия на первый план выдвигаются самые явные и brutальные способы его осуществления, которые нельзя не заметить, что не мешает не видеть другие, порой даже более антигуманные, но не столь очевидные формы насилия.

---

<sup>14</sup> С. Жижек выделяет наряду с субъективным насилием, рождающимся в непосредственных отношениях людей, объективное насилие, насилие самой социально-экономической и политической системы современного классового общества. А венчает эту конструкцию «символическое насилие», табуированный дискурс политкорректности, который прикрывает лицемерной фразой неприглядную действительность социального неравенства, эксплуатации, и духовного подавления человека. В связи с этим С. Жижек вполне правомерно задаётся такими вопросами: «Противодействие всем формам насилия - от прямого физического (массовые убийства, террор) до идеологического (расизм, речь-ненависть, половая дискриминация), - кажется, составляет главную заботу толерантного либерального подхода, господствующего сегодня. Сигнал SOS поддерживает подобные разговоры, заглушая все остальные подходы: всё прочее может и должно подождать... Нет ли чего-то подозрительного, даже симптоматичного в такой озабоченности субъективным насилием - насилием, которое совершается социальными агентами, злыми людьми, дисциплинированными репрессивными аппаратами, фанатичными толпами? Нет ли здесь отчаянной попытки отвлечь наше внимание от истинного источника проблем, убирая из поля зрения другие формы насилия и тем самым активно участвуя в них?» [7, с. 13].

После краткого экскурса в социально-философское понимание природы насилия (и, соответственно, ненасилия) перейдем к его морально-политическому осмыслению. В нашей литературе в последние годы активно развивал и пропагандировал эту тему академик РАН А. А. Гусейнов, известный специалист по этике. Ему принадлежит такая дефиниция насилия: «НАСИЛИЕ (букв. – делание чего-либо через силу, принуждение силой) – общественное отношение, в ходе которого одни индивиды (группы людей) с помощью внешнего принуждения, представляющего угрозу жизни вплоть до её разрушения, подчиняют себе других, их способности, производительные силы, собственность...» [8, с. 303]. Данное определение рождает больше вопросов, чем даёт ответов. Остаётся неясным, какова же природа общественного отношения, в рамках которого «индивиды» или «группы людей» (что их объединяет в группы?) прибегают к «внешнему принуждению» и подчиняют себе других людей? Откуда берётся их сила? Почему они её применяют с такой жестокостью?

Приведённое определение насилия носит абстрактный и внеисторический характер. В процитированной нами статье для энциклопедического словаря, А. А. Гусейнов далее своё понимание насилия формулирует таким образом: «Насилие можно определить как право сильного, возведение силы в закон человеческих отношений, ему нет места ни в природе, ни в пространстве человечности, разумного поведения; оно находится между ними, представляя собой способ выхода из естественного состояния или обратного провала в такое состояние. Насилие соединяет две природы человека, что определяет как его фундаментальное значение в структуре человеческого бытия, так и амбивалентный характер» [8, с. 303]. Надо понимать, что «две природы человека» означает, что человек – это наполовину зверь, а наполовину ангел. И эти две половинки борются между собой. «Ангельская» натура тянет в «пространство человечности», а «зверская» – в природу, в «естественное состояние».

Насилие рассматривается А. А. Гусейновым как особый вид принуждения, который располагается на такой шкале: «От других форм общественного принуждения насилие отличается тем, что доходит до пределов жестокости, характерной для природной борьбы за существование, от природной агрессивности – тем, что апеллирует к понятиям блага, справедливости» [8, с. 303]. Под другими формами общественного принуждения А. А. Гусейнов понимает патернализм и правовое принуждение. Эти формы принуждения считаются легитимными, поскольку, во-первых, «на них получено (или могло бы быть получено) согласие тех, против кого оно направлено», и, во-вторых; «это – частичное насилие, полунасилие, часто косвенное насилие, так как оно исключает крайние способы воздействия (разрушение жизни или угрозу такого разрушения)».

В отличие от этих форм принуждения, насилие «в собственном смысле слова есть действие, на которое в принципе не может быть получено согласие тех, против кого оно направлено, ибо не считается с их целями, правами, интересами», и кроме этого отличается особой брутальностью («доходит до пределов жестокости») форм проявления и при этом ищет себе моральные оправдания. Думается, что проводимые различия между оправданным принуждением и насилием, которое не имеет оправданий, носят достаточно зыбкий характер.

Вряд ли правовое принуждение всегда имеет под собой согласие тех, на кого оно направлено, а если вспомнить, что государство с помощью правового принуждения может отправить человека на войну, лишит на длительный срок свободы, а то и жизни, то вера в гуманизм государственного принуждения начинает блекнуть.

С другой стороны, современные средства информации и массовой коммуникации позволяют господствующему классу осуществлять над людьми такое, по классификации А. А. Гусейнова, «полунасилие» или «косвенное насилие», которое напрочь лишает их способности сопротивляться всякому насилию, а, значит, и избавляет от необходимости прибегать к brutальным формам насилия.

Надо отметить, что разработка этики ненасилия рядом наших философов во главе с А. А. Гусейновым ведётся с начала 90-х годов прошлого столетия. Причём, что немаловажно, эти разработки были простимулированы небезызвестным фондом Сороса. Любопытно, почему он не профинансировал подобную программу у себя на родине, в США, которые как раз в эти годы разбомбили Югославию, потом принялись за Ирак и далее по всем известному списку.

Но, конечно, не Дж. Сорос является апостолом ненасилия. У этики ненасилия есть великие предшественники – Лев Толстой, Махатма Ганди, Мартин Лютер Кинг. Этика ненасилия может опереться на исторический процесс гуманизации морального сознания и моральных отношений. История развития морального сознания показывает, что оно двигалось по пути ограничения и исключения насилия из числа допустимых средств общения и форм человеческого общежития. Р. Г. Апресян, исследуя этот вопрос, отмечал, что уже древнее правило талиона указывало на границы применения насилия как способа возмездия за совершённое преступление и причинённый ущерб. Впоследствии это правило было дополнено рекомендацией воздавать добром за добро, что в совокупности привело к «золотому правилу морали» – *«как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними»* [9, с. 64].

В учении Христа мы встречаем полное отрицание насилия как зла и заповедь непротivления злу насилием. Но столь радикальное неприяtie насилия у Христа связано с эсхатологической перспективой окончательного божественного суда («Мне отмщение, Аз воздам»). Христианская церковь, став государственной, признала, что, помимо божественного воздаяния за причинённое зло, следует признать за человека право на справедливое насилие как допустимое средство борьбы со злом. Таким образом, даже в христианстве проблема насилия стала переноситься с неба на землю.

Этика ненасилия А. А. Гусейнова носит светский характер и опирается на рациональные аргументы<sup>15</sup>. В качестве одного из мотивов создания этики ненасилия А. А. Гусейнов указывает на гигантский рост масштабов насилия в современном обществе и совершенно немыслимую прежде, а ныне реально существующую возможность злой воли отдельного человека погубить всё человечество [10, с. 40]. Но именно эти обстоятельства указывают на необходимость кардинального переустройства общественных отношений, установление сознательного контроля общества над производительными силами, которые превращаются в силы разрушения, когда они становятся инструментами защиты эгоистических интересов определённых классов общества. Победить насилие можно только уничтожив его основы.

Это подтверждает в том числе и история борьбы с насилием М. Ганди и М.-Л. Кинга. Отдавая должное мужеству и благородству этих выдающихся людей, всё же отметим, что их борьба концентрировалась на определённом виде насилия (колониальном – у Ганди, расовом – у М.-Л. Кинга) и при наличии побед, всё же не

<sup>15</sup> См.: [8; 10; 11; 15; 16]

смогла положить конец другим видам насилия, да и сами колониализм с расизмом продолжают существовать в современном мире. Особый трагизм фигурам этих выдающихся борцов придаёт то обстоятельство, что оба они пали жертвой насилия.

Как мы уже упоминали выше, определение насилия у А. А. Гусейнова имеет абстрактный характер. Это связано с тем, что вопреки его собственному признанию насилия свойством общественных отношений, он рассматривает его как свойство *межиндивидуальных отношений*. «Понятие насилия не имеет чётко обозначенных и общепризнанных границ применения. Поэтому..., - заявляет А. А. Гусейнов, - я буду рассматривать его с этической точки зрения, а именно в той мере, в какой оно является предметом индивидуально ответственного поведения и может быть вменено в вину тому, кто его совершает» [11, с. 19]. Если социально-историческую проблему мы начнём рассматривать с позиций абстрактных индивидов, то не только сама моральная оценка проблемы, но и моральная оценка самих индивидов утрачивает определённость. Что собственно и происходит у А. А. Гусейнова, который считает, что в каждом из нас добро смешано со злом и потому никто не имеет права определять, *что* есть добро и *что* есть зло [10, с. 38]. Но если индивиды не способны отличить добра от зла, то как они могут быть морально ответственными за свои поступки? И как в таком случае можно вменить в вину кому бы то ни было свершение насильственных действий?

А.А. Гусейнов при разработке теории ненасилия ориентируется на идеи и практический опыт М.Л. Кинга и М. Ганди. Но он упускает из виду, что их понимание насилия и ненасилия не было абстрактно-индивидуалистическим. Они боролись за освобождение от насилия *народа* (афро-американского, индийского) и это сообщало ненасильственной борьбе другой смысл, понятные и достижимые цели, другое моральное достоинство, поскольку в этой борьбе шло моральное возвышение не отдельных индивидов, а народных масс и общества.

Внутреннее противоречие исходного пункта абстрактно-индивидуалистической моральной теории включает в себя также и противоречие позиции самого теоретика морали. Мы вправе задать вопрос: а кто наделил «теоретика морали» способностью и правом различать добро и зло? Когда А. А. Гусейнов в докторской диссертации обосновывал социальную природу нравственности, его теоретическая позиция была свободна от этих внутренних противоречий: «Объективные законы общественного развития определяют границы и внутреннее содержание нравственной деятельности. Отсюда – признание коренных интересов общества (класса) в качестве масштаба нравственного действия, существенного содержания морального должностования» [12, с. 12] <sup>16</sup>.

Абстрактно трактуемые ненасильственные действия имеют свойство превращаться в свою собственную противоположность. Убедительной демонстрацией такой возможности является та трансформация, которую претерпела программа ненасильственных действий Дж. Шарпа, который был представлен российской пуб-

<sup>16</sup> В другом месте А. А. Гусейнов даёт более развёрнутую формулировку этой мысли: «Во-первых, сущность и специфика морали могут быть поняты только на основе анализа, реально действующих в истории личностей, их многообразных социальных связей. Нравственная сущность человека – это не абстрактное свойство отдельного индивида, она есть исторически определённая характеристика общественных отношений. Во-вторых, содержание нравственности и границы моральных возможностей человека задаются объективными потребностями общественного развития. Будучи своеобразным выражением этих потребностей, нравственное сознание ориентирует реальную жизнедеятельность людей в направлении коренных общественных интересов. В-третьих, рассмотрение социальной природы нравственности должно быть доведено до утверждения коммунистической морали» [12, с. 17].

лике как один из видных современных теоретиков ненасилия [13]. С тех пор мы имели возможность убедиться, что его программа ненасильственных действий успешно использовалась для организации «цветных революций», насилувавших волю и интересы большинства граждан многих стран, которые становились полем приложения этих технологий.

Теория ненасилия А. А. Гусейнова включает в себя такую классификацию практических форм отношения к насилию: покорность, ответное насилие, ненасильственное сопротивление. Моральная оценка этих форм такова: покорность – «малодушие», «трусость», потворствование злу; ответное насилие – «вызов насилию», активное неприятие и борьба с ним; ненасильственное сопротивление – «преодоление насилия», постнасильственная форма борьбы, лишаящая насилие основ его возникновения. И тут же в характеристику ненасильственных методов борьбы контрабандой вводится такое определение – «преодоление ситуации несправедливости» [10, с. 39]. Но если насилие возникает в межличностных отношениях, то откуда мы берём критерии для определения их как справедливых или несправедливых? Это ещё одно свидетельство теоретической непоследовательности этики ненасилия.

Иной вариант этики ненасилия, который эту категорию соотносит не с категорией добра, а с категорией справедливости, предложил Р. Г. Апресян. «Противостоять насилию – моральная обязанность человека. Это обязанность справедливости. Один из смыслов справедливости – в установлении предела индивидуальному произволу. Принцип справедливости направлен против эгоистических мотивов и призван удержать человека от причинения другому вреда, страдания. Принцип справедливости требует уважать права другого человека и, значит, не посягать на чужую личность и её собственность. Посягательство на личность заключается в нанесении ей вреда, не только материального, но и морального – причинением огорчения и необоснованного беспокойства, выражением подозрения, нанесением оскорбления или клеветой» [14, с. 144].

Таким образом, Апресян, сохраняя отрицательную моральную оценку насилия, и признавая противостояние ему моральной обязанностью человека, вместе с тем, допускает морально оправданное использование силы против насилия: «Сила не должна применяться инициативно, но в действиях, направленных против насилия и агрессии при неэффективности несилowych методов допустимо и необходимо применение силовых методов» [14, с. 143]. Тем самым, насилие оправдывается правилом талиона [14, с. 151]. Но справедливость талиона – это *воздающая* справедливость, она восстанавливает нарушенное право, восстанавливает status quo, но не способна искоренить насилие в обществе.

Анализ теорий ненасилия показывает, что проблема насилия и ненасилия не может быть решена одними лишь средствами моральных категорий. Автономия морали имеет смысл в противопоставлении гетерономной религиозной морали. Но если моральные категории освобождаются от общественно-исторического содержания, то они неизбежно становятся формальными, из них уходит всё богатство конкретных общественных отношений и противоречий, а вместе с ним уходит и возможность постановки и разрешения реальных, назревших исторически проблем.

Теоретическая и практическая борьба с насилием, с дегуманизацией общественной жизни станет успешной в том случае, если, во-первых, она будет опираться на массовое движение и вестись в интересах масс, и, во-вторых, будет добиваться до уничтожения корней насилия – частной собственности на производи-

тельные силы общества, порождающей их своекорыстное использование меньшинством общества, стремящимся сохранить и упрочить своё привилегированное положение.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Хофмайстер Хаймо. Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат / Пер. с нем. и послесл. О.А.Коваль. – Спб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2006. – 288 с.
2. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Около 50 000 слов. Изд. 2-е, переработ. и доп. – М.: «Русский язык», 1976. – 1096 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т.1 Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. – Т. 3. – М., 1955. – С. 7-544
5. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. – Т. 20. М., 1955. – С. 5-343.
6. Плимак Е. Г. Насилие // Философская энциклопедия. Гл. ред. Ф.В. Константинов. В 5-ти томах. – Т. 3. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – С. 551.
7. Жижек Славой. О насилии. – М.: Издательство «Европа», 2010. – 184 с.
8. Гусейнов А. А. Насилие / Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – 671 с.
9. Апресян Р. Г. «Мне отмщение, Аз воздам». О нормативных контекстах и ассоциациях заповеди «Не противься злому» / Этическая мысль. – Выпуск 7. – Москва, 2006. – С. 2-83.
10. Гусейнов А. А. Возможно ли моральное обоснование насилия? // Вопросы философии, 2004. – № 3. – С. 19–28.
11. Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика: Учебник. – М.: Гардарики, 2000. – 472 с.
12. Гусейнов А. А. Социальная природа нравственности. – М.: МГУ, 1974. – 158 с.
13. Ненасилие: философия, этика, политика / Отв. ред. А. А. Гусейнов. – М.: Наука, 1993. – 188 с.
14. Апресян Р. Г. Этика силы – в противостоянии агрессии и насилию // Вопросы философии. – М. 2010, №2. – С.143-153.
15. Гусейнов А. А. Этика ненасилия // Вопросы философии, 1992. – № 3. – С. 72–81.
16. Гусейнов А. А. Понятия насилия и ненасилия // Вопросы философии, 1994. – № 4. – С. 35–41.

### N.P. Ragozin

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: [nragozin@inbox.ru](mailto:nragozin@inbox.ru)

### TO THE CRITICISM OF NON-VIOLENCE THEORY: LOGICAL AND GNOSEOLOGICAL ANALYSIS, SOCIAL CLASSES ASPECTS

**Annotation.** *The article reveals social nature of violence as form of social relations in class antagonistic society where social production force is used by ruling classes for protecting their privileged social status. Ethics of non-violence is studied as form of moral protest against violence in society. The article analyses effectiveness of such moral protest.*

**Key words:** *social power, violence, forms of violence, non-violence ethics, moral progress.*

*Поступила в редакцию 01 августа 2018 года*



УДК 321.013

**М. М. Кухтин**

(к. полит. наук, доцент)

Донецкий национальный университет

(г. Донецк, ДНР)

E-mail: [mikhail-kukhtin@yandex.ru](mailto:mikhail-kukhtin@yandex.ru)**«РАМОЧНЫЕ ТЕОРЕМЫ ГЕОПОЛИТИКИ»  
В МАРКСИСТСКОМ ОСВЕЩЕНИИ**

***Аннотация.** Статья посвящена рассмотрению «рамочных теорем геополитики» через призму марксистского подхода. Делается вывод, что данные концепции отражают в целом материалистическое понимание истории и перекликаются с некоторыми идеями советской историографии. В СССР геополитике отказывали в официальном признании, однако в объективном историческом исследовании нельзя полностью избежать обращения к ее идеям. Некоторые геополитические учения принципиально несовместимы с марксизмом, другие расходятся с ним скорее в терминологии и степени осознания собственных методологических посылок. В каждом отдельном случае вопрос решается конкретным исследованием.*

***Ключевые слова:** марксизм, геополитика, географическая связность, национальный рынок, демография, диалектический метод, исторический материализм.*

Отношение современных марксистов к геополитике отличается противоречивостью и неоднозначностью. Некоторые воспринимают ее как наукообразную упаковку для империалистических и социал-дарвинистских идей, другие признают обоснованность ряда подходов, разработанных в рамках данной дисциплины. В обеих точках зрения есть доля истины, поскольку сложившееся словоупотребление подводит под категорию геополитики весьма несходные, часто взаимоисключающие, учения, которые варьируются от строгой научности до полной методологической несостоятельности.

Так, британский философ-марксист М. Корнфорт активно критиковал жесткий географический детерминизм. «Общественное развитие определяется не окружающей природой, а способами, которые применяют люди, чтобы взять у природы то, что необходимо для удовлетворения их материальных потребностей» [1, с. 172]. Природная среда накладывает на общественно-историческую практику ряд рамочных ограничений, влияет на нее, но не определяет закономерную смену ее форм [1, с. 172]. Впрочем, ряд геополитических учений свободен от критикуемых ученым недостатков. В конце концов, К. Маркс и Ф. Энгельс плодотворно изучали проблему пространственного размещения производительных сил.

Объектом работы являются рамочные теоремы геополитики, предметом – их обоснованность в свете марксистско-ленинской философии и политической экономики. Рассматриваемые идеи берутся в формулировке российского ученого С. Б. Переслегина [2], одним из первых в России изложившего геополитическое знание как естественную систему, а не простую сумму концепций. Основным источником марксистских оценок изучаемых явлений послужила трехтомная работа М. Корнфорта «Диалектический материализм» [1]. Сопоставление двух линий аргументации поможет освободить гуманитарные дисциплины от ряда укоренившихся мнимых противоречий.

С. Б. Переслегин стремится уточнить категории и методы геополитики, освободить ее от мистицизма и приблизительности, от чрезмерной опоры на интуицию и предвзятых аксиологических концепций. Чтобы объективно оценить его вклад в развитие дисциплины, необходимо обратиться к изучению «рамочных теорем геополитики»: транспортной, о географической связности и демографической [2, с. 701-718].

*Информационный механизм транспортной теоремы:* до распространения телеграфа размеры моноцентрических государств были ограничены, поскольку неразвитость средств коммуникации не позволяла управлять отдаленными от столицы территориями «в реальном времени» [2, с. 702].

*Экономический механизм транспортной теоремы:* «сохранение единства полицентрического государственного организма возможно тогда, и только тогда, когда развитие общеимперской инфраструктуры опережает экономическое развитие регионов» [2, с. 705].

*Теорема о географической связности:* «всякое государство стремится к позиции, при которой его географическая связность максимальна, а открытость минимальна» [2, с. 708]. Здесь можно говорить и о борьбе за «естественные экономические границы» [2, с. 708].

Согласно *демографической теореме*, падение рождаемости по мере индустриализации вызывается не абстрактно понимаемым падением нравственности, а конкретными экономическими причинами. Затраты на содержание и социализацию детей растут, а начало их экономической активности неуклонно отодвигается во времени [2, с. 727-731].

Теоремы не содержат классового анализа, однако отраженное в них понимание истории все же близко к материалистическому. М. Корнфорт так формулирует три основных принципа исторического материализма:

«а) Развитие общества регулируется объективными законами, которые может открыть наука.

б) Взгляды и учреждения, а также изменения в области политики, идеологии и культуры возникают на основе развития материальной жизни общества.

в) Взгляды и учреждения, возникающие, таким образом, на основе материальной жизни, играют активную роль в развитии материальной жизни» [1, с. 151].

Предметом геополитики является многообразная зависимость социума от природной среды, существующей вне и независимо от сознания. Следовательно, она должна быть чужда волюнтаризму и субъективизму в оценке общественных процессов.

Кроме того, рассматриваемые теоремы исходят из конкретных материальных явлений, поддающихся прямому наблюдению и точной квантификации. Это развитие информационно-коммуникационных технологий, изменение структуры производства и торговли стран и их регионов, экономика семьи. Субъективные представления людей о политической лояльности, культурной идентичности, репродуктивной этике и т. д. рассматриваются здесь как нечто производное.

Наконец, из теорем следует, что изменение материальных условий преобразует общественные отношения не механически, а преломляясь в сознании людей. Например, жители региона приходят к выводу, что им не нужен имперский центр, предъявляющий к ним высокие требования и создающий дополнительные риски, однако неспособный обеспечивать их защиту и нормальное функционирование единого рынка, вовремя решать проблемы, входящие в его исключительную ком-

петенцию и т. д. Аналогично современная городская семья, выбирая между малодетностью и резким падением уровня жизни, с большой долей вероятности сознательно предпочтет первое.

В советской историографии нетрудно найти стандартные формулировки, заставляющие вспомнить о социально-экономических воззрениях С. Б. Переслегина. Так, историк В. Ф. Семёнов пишет, объясняя торжество феодальной раздробленности в Священной римской империи: «Основной причиной этого явления было своеобразие экономического развития средневековой Германии – развитие промышленных и торговых центров преимущественно на окраинах государства, преобладание интересов внешнего рынка над рынком внутренним, отсутствие в стране такого единого господствующего центра, какими были во Франции Париж, а в Англии Лондон» [3, с. 224]. Это типичный пример хронической инфраструктурной недостаточности и её неизбежных политических последствий. В другом месте В. Ф. Семенов отмечает, что приобретение Сицилийского королевства, по сути, погубило немецкую династию Штауфенов [3, с. 227]. Выражаясь современным языком, империя присоединила крупный геополитический узел с отрицательной географической связностью и не нашла лучшего решения, чем переместить в него свой центр тяжести и оставить свое старое «ядро» без должного попечения. Последствия не заставили себя ждать. Со смертью императора Конрада IV центральная власть в Германии пала, после этого немецкое влияние в Италии не продержалось и пятнадцати лет.

С вопросами демографии дело обстоит сложнее. В эпоху Ленина даже в наиболее развитых капиталистических странах сохранялась значительная доля крестьян (фермеров, сельскохозяйственных рабочих и т. д.) в общем составе населения, что задерживало и смягчало снижение рождаемости. Как следствие, демографическая теорема так и не была явно сформулирована классиками марксизма. Разумеется, есть большая разница между капиталистической и социалистической индустриальными экономиками, однако соображения С. Б. Переслегина с оговорками применимы и к СССР. Забота государства и общества о семье, безусловно, стимулирует рождаемость. Однако нельзя забывать, что многие советские горожане, будучи выходцами из деревни в первом, втором или третьем поколениях, отчасти сохраняли традиционную модель репродуктивного поведения.

Геополитики сумели повторить некоторые достижения марксистской мысли с иной расстановкой акцентов и создали адекватные математические описания целого ряда общественных явлений и процессов. Кроме того, многие геополитические концепции этически нейтральны: их могут брать на вооружение как защитники, так и противники капитализма. Дальнейшее развитие исторического материализма требует осознания и учета данных фактов. Исследователь может применять диалектический метод неосознанно, стихийно. В таком случае его выводы могут быть частично и с оговорками инкорпорированы марксистско-ленинским мировоззрением. Наконец, материалистическая диалектика не претендует на звание «царицы наук» (в отличие от старой метафизики), но и не растворяется в них до полной утраты своей специфики, собственных целей и задач (в отличие от позитивизма). Таким образом, у неё нет оснований отвергать результаты корректного эмпирического исследования, но есть потребность в их самостоятельном философском осмыслении.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Корнфорт М. Диалектический материализм. Введение / М. Корнфорт. – М.: Издательство иностранной литературы, 1956. – 498 с.
2. Переслегин С. Б. Самоучитель игры на «мировой шахматной доске»: законы геополитики / С. Б. Переслегин // Классика геополитики. XX век. – М.: АСТ, 2003. – С. 700–731.
3. Семёнов В. Ф. История средних веков. Учебник для пед. ин-тов / В. Ф. Семёнов. – М.: Учпедгиз, 1956. – 551 с.

**M. M. Kukhtin**

(candidate of political sciences, Associate Professor)

Donetsk National University (Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: [mikhail-kukhtin@yandex.ru](mailto:mikhail-kukhtin@yandex.ru)

**«FRAMEWORK THEOREMS OF GEOPOLITICS»  
IN THE LIGHT OF MARXISM**

***Annotation.** The article is devoted to the examination of the “framework theorems of geopolitics” in the light of the Marxist approach. It is concluded that these conceptions reflect a generally materialistic understanding of history and correlate with some ideas of Soviet historiography. Geopolitics was denied official recognition in the USSR, but one cannot wholly avoid addressing some of its ideas in an objective historical research. Some geopolitical doctrines are essentially incompatible with Marxism, others diverge from it rather in terminology and the degree to which they are aware of their own methodological premises. The issue is decided by a concrete research in every separate case.*

***Key words:** Marxism, geopolitics, geographical coherence, national market, demography, dialectical method, historical materialism.*

*Поступила в редакцию 20 ноября 2018 года*

## СТРАНИЧКИ ФИЛОСОФСКОЙ ПОЭЗИИ

Елена Андриенко

### СОН О НАЧАЛЕ

*Это будет день. А может и ночь.  
Разомкнёт круг орбита.  
Синей птицей Земля унесётся прочь –  
Её клетка открыта.  
Осколки мыслей, жизни лица –  
Всё превратится в прах,  
Уйдёт, чтоб где-то возродиться  
В заоблачных мирах.  
Это будет концом. А может, и нет.  
И в тиши первозданной  
Кто-то скажет вновь: «Пусть сияет Свет  
Над провалом туманным».  
Вот и новое Солнце взошло над горой,  
Улыбнулось, на Запад помчалось...  
Кто-то спросит его предрассветной порой:  
«Расскажи мне, как всё начиналось?»  
Это буду я. Или не я...  
Впрочем, это не важно.  
Все сомненья сгорят, когда вспыхнет заря,  
Словно тонкий листочек бумажный.  
Улетучатся тени вчерашней тоски,  
Кремень станет алмазом,  
И далёкие звезды снова станут близки,  
Опустившись с вершины стоглазой.  
... Это было лишь сказкой из мира снов,  
Что пропела мне странная птица.  
А Земля всё кружит по орбите веков,  
И, кто знает, что вновь ей приснится...*



## У ВЕЧНОСТИ ЧЕРТЫ

Уж много лет планете этой,  
 Голубизной волны одетой.  
 И тысячи веков подряд  
 Горит над нею звезд каскад.  
 И то же Солнце в вышине  
 Встает в рассветной тишине,  
 Чтоб умереть и вновь родиться,  
 Когда польется песня птицы,  
 Звены в предугрешнем огне.  
 Все то же Время с давних пор  
 Плетет причудливый узор  
 Земных запутанных событий,  
 И нить загадок и открытий  
 Вплетается в нестройный хор.  
 Цивилизации сменяя,  
 Все тот же ветер пролетает...  
 И снова жаждет человек  
 Остановить мгновений бег.  
 И вновь бездумно ищет счастья  
 В иллюзии богатства, власти,

А не найдя, бредет в ночи,  
 Теряя веру и мечты.  
 Но чей-то глас из темноты  
 Шепнул: «Туманные мечты  
 Оставь. И ничего не взяв с собою,  
 Иди за той одной звездой,  
 Чей свет в душе твоей сияет,  
 И сердце счастьем наполняет.  
 Найди единственный свой Путь,  
 С которого нельзя свернуть.  
 И если будешь ты идти  
 Всю жизнь по этому пути,  
 Неся сияние во мгле  
 И небеса отдав земле,  
 В финале жизни сможешь ты,  
 Стоя у вечности черты,  
 Понять – всего ты не постиг,  
 Но весь короткий жизни миг  
 Ты только истину искал,  
 А значит – время не терял».



## О ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЙ КАРТИНЕ МИРА

О, Человек! Твое происхождение – это тайна.  
 Задумано оно или случайно?  
 Ты ищешь на вопрос в веках ответ,  
 Но как бы ни старался ты – ответа нет.  
 Ты думаешь: «А может быть мой предок – обезьяна?  
 А жизнь произошла из океана?»  
 Но тут же закричат тебе:  
 «Нет! Чудо жизни зародилось не в воде!  
 Оно упало наземь с неба прямо!» –  
 Опять начнут доказывать упрямо.  
 «Опомнитесь, глупцы! Вы – Разума творенье!  
 Происхождение ваше – то Божье Провиденье» –  
 Священник говорит, смиренный как овца.  
 И, видно спорам этим – нет конца.  
 Звучат они, шумят сквозь глубину столетий  
 На этой крошечной, средь Космоса затерянной планете...  
 Так может в этом шумном безответьи  
 На все вопросы эти найдется все же ответ?..

## ТИБЕТ

Над неприступными горами  
 Спокойно стелется туман.  
 И облачными пеленами  
 Окутан храмов караван.  
 Покрыта тайной сокровенной,  
 Лежит священная страна,  
 Храня союз Земли с Вселенной,  
 Нездешней мудростью полна.  
 И как же хочется порою  
 Завесу эту приоткрыть,  
 Пройдя той тайною тропюю.  
 Из Чаши Вечности испить,  
 Познав загадку мирозданья,  
 И обрести богатство Знания,  
 Что не продать и не купить.  
 И вспомнить вдруг, что ты – частица,  
 Искра небесного огня,  
 Понять, что нужно возвратиться  
 Туда, где светит ярче дня  
 Звезда, сиянием маня.

## БУДДЕ

Я войду в твой забытый чертог  
 И вдохну терпкий дым благовонья.  
 Ты – не дух, не мессия, не бог,  
 Но к тебе обращаюсь сегодня.  
 Я защиты твоей не ищу.  
 Не ищу я покой и забвенье.  
 Я лишь вновь прикоснуться хочу  
 К тишине твоего озаренья.  
 Ты молчишь.  
 Лицо твоё мрачно и строго.  
 Пляска свеч в алтаре замирает.  
 И на бронзовый тёмный висок  
 Ляжет отблеск ожившего рая.  
 Ты молчишь. Но ты знаешь секрет,  
 И открыть свой секрет мне не хочешь.  
 Он о том, как приблизить рассвет,  
 Разорвав пустоту вечной ночи.



## ТАНЦУЮЩИЙ ШИВА

Звёзды стали выше,  
 Ночи – вдвое дольше.  
 Неба край всё ниже,  
 Птичьих стай всё больше.  
 Дни ползут лениво,  
 Падают в канавы,  
 И танцует Шива  
 В обожжённых травах.  
 Под его ногами  
 Дождь рисует кольца.  
 Он тремя шагами  
 Обгоняет солнце.

Вместе с ним кружатся  
 Облака и птицы.  
 Незачем бояться,  
 Хоть легко разбиться.  
 Ведь, что было, что небыло, –  
 Все в закатной гари.  
 Догорай же, небо,  
 В мировом пожаре!  
 Догорай красиво.  
 Знай: в горенье – счастье.  
 Вечен танец Шивы.  
 Временно ненастье.

## ВЕТЕР

*Нас несёт необузданный ветра поток,  
Мы летим в никуда, потеряв свой исток,  
Ветер стал нашим богом, душою и мыслью,  
Он заполнил сознание и стал нашей жизнью.  
Мимо нас протекают века и моря.  
Где-то там затерялась средь неба Земля.  
Где-то там – пустота, где-то здесь – плеск волны,  
Отражающей свет яснолицей Луны.  
Ну а мы – где-то между... Не знаем, где точно.  
Кто мы? Где мы? Зачем? – нужно выяснить срочно,  
Но... Вопрос – в тишину. И тогда мы мечтаем,  
Что рассеется мгла, и мы все осознаем...  
А мы вновь где-то между тенями и светом,  
Перед вечным вопросом и вечным ответом.  
И нам кажется: снег под Луной быстро тает  
И мы вдруг нашли то, чего нам не хватает.  
Но растаял мираж. Солнце жжёт нашу кровь,  
И мы чувствуем снова и снова, что вновь  
Нас несёт необузданный ветра поток,  
Мы летим в никуда, не найдя свой исток...*



## АНГЕЛ

*Ангел спустился на землю спасти меня,  
Только запутался в электролинии.  
Адрес забыл и не вспомнил об имени,  
Сыпясь под ноги искрящимся инеем.  
Так ведь бывает, что светом непрошеным  
Вдруг ослепит всё, что тьмой огорожено.  
А на душе, в старый ящик брошенной,  
Слышатся чьи-то шаги осторожные.  
Случаются в жизни порой неприятности.  
Но это не повод сдаваться унынию.  
Ведь иногда добавляет ей яркости  
Ангел, висящий на электролинии.*



## ОСЕННИХ ЗВЁЗД МОЛИТВА

*В оборванности неба –  
Осенних звёзд молитва.  
Прозрачна, словно небыль,  
Остра как холод бритвы.  
На скользких стёклах окон  
Последних птиц мельканье.  
И в каждом крике скован  
Осколок зазеркалья.  
Спеши и ты, прохожий,  
Осенним днём напиться.  
Ведь он – как птица, – тоже  
За край зари умчится.  
Туда, где дождь по шалам,  
Где молний блещут руки,  
Где бьётся лист усталый  
В своём девятом круге.  
И пусть бледнее солнце,  
Пусть травы ядовиты,  
Но расцветёт на сердце  
Осенних звёзд молитва.*



## ПЕРОМ ЖАР-ПТИЦЫ

*Все случайности – не случайны  
И не знает осечек судьба.  
Пусть и путанным, пусть и странным  
Слогом быль свою пишет она.  
Позади – звёзд остывших вуаль.  
Впереди – вещей снов многоточья.  
За волною волна мчится вдаль  
И, как водится, камень всё точит...  
Чаша жизни золотого литья  
Обжигает студеной водицей,  
Но всю зыбкую гладь бытия  
Разрисую пером я жар-птицы.*

## БАЛ

*Я над золотом луны  
Поколдую в час ночной.  
Разбросаю в небе сны –  
Пусть кружат над головой.  
По карнизу пробегусь  
И сорвусь в ночной полёт.  
Тихо-тихо постучусь  
У скосившихся ворот.  
Мне откроет южный ветер.  
Я войду в просторный зал,  
Где, в луны неверном свете,  
Сатана справляет бал.  
Закружусь в объятьях танца  
Среди света и теней.  
И под скрип паркета глянца  
Сердцу станет веселей.  
Бой часов рассвет пророчит.  
И луна уж не видна.  
Я проснулась среди ночи  
У разбитого окна.*



## Требования к оформлению научных статей для публикации в научном журнале «Культура и цивилизация (Донецк)»

**Оформление научной статьи включает следующие обязательные элементы:**

1.1. **Индекс УДК** (универсальной десятичной классификации). Его помещают перед сведениями об авторах и названием статьи отдельной строкой, слева.

1.2. **Сведения об авторах.** Сведения об авторах включают в себя:

- имя автора (инициалы и фамилия) выделяется жирным шрифтом по центру (в статьях, написанных несколькими авторами, их имена приводят в последовательности, принятой самими авторами);
- наименование учреждения или организации, включая место их нахождения, указываются следующей отдельной строкой по центру;
- адрес электронной почты – *курсивом* по центру;
- название статьи пишется по центру, без знаков переноса, жирным шрифтом, прописными буквами.
- в отдельном файле указывается учёная степень, звание, должность, рабочий или домашний адрес с индексом, номера мобильного и домашнего телефонов.

1.3. **Аннотация и ключевые слова.** Аннотации и ключевые слова пишутся курсивом и приводятся на двух языках (на русском и английском).

Аннотацию и ключевые слова на языке публикуемого материала помещают перед текстом публикуемого материала. Ключевые слова (не менее 5-8 слов) размещают отдельной строкой непосредственно после аннотации.

Аннотацию (с ключевыми словами) на английском языке помещают после текста статьи и библиографического списка. Рекомендуемый объем аннотации – не более 600-700 печатных знаков (приблизительно 8-10 строк).

1.4. **Названия основных элементов текста статьи** (постановка проблемы с кратким обоснованием её актуальности; анализ последних исследований и публикаций; постановка задач исследования; изложение основного материала; результаты и выводы с указанием направлений дальнейших исследований) рекомендуется выделять полиграфическими средствами (например, курсивом). Данное условие носит лишь *рекомендательный характер*, не более.

1.5. **Пристатейный библиографический список.** Библиографический список помещают непосредственно после текста публикуемого материала. Библиографический список следует оформлять в соответствии с действующими стандартами РФ: ГОСТ Р 7.0.5-2008 и ГОСТ 7.82-2001.

1.6. **Объем публикаций:**

- общий объем статьи может варьироваться от 8 до 12 страниц, включая библиографический список и аннотации;
- в случае если материал носит проблемный или обзорный характер, по решению редколлегии объем может быть увеличен до 24 страниц и более;
- рецензии на книги – от 3-х до 5 страниц;
- научная хроника – до 3-х страниц;

**NB:** В связи с включением журнала в систему РИНЦ (Российского индекса научного цитирования) статьи будут проверяться на плагиат. К публикации в журнале принимаются материалы, ранее нигде не опубликованные.

Статьи и другие материалы высылать  
ответственному секретарю редакции журнала по адресу:

[tatyana.ragozina@list.ru](mailto:tatyana.ragozina@list.ru)

Дополнительную информацию можно получить  
по тел.: (38) 071-334-94-16

**ОБРАЗЕЦ  
ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЬИ**

УДК 130.2

**Н. П. Рагозин**

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

E-mail: [nragozin@inbox.ru](mailto:nragozin@inbox.ru)**ОБРАЗЫ ТРАДИЦИИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ**

***Аннотация.** Традиция как объективная форма социально-исторической преемственности и её различные образы в теоретическом сознании эпох, процессы наследования и его способы – таков главный предмет предлагаемой статьи. Автор связывает формирование основ теоретического понимания традиции с материалистическим пониманием истории К. Маркса, с его трактовкой общества как органической системы производства и воспроизводства человека во всём богатстве его общественных отношений.*

***Ключевые слова:** традиция как форма преемственности, общество как органическая система, традиция как производство и воспроизводство общественной жизни.*

Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...  
Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...  
Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...  
Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ... Текст статьи ...

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч. в 2-х тт. Т. 2. Сост., общая ред. А.Л. Субботина. – М.: Наука, 1978, С. 5-222.
2. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польского / Общ. ред. и послесл. В. А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
3. Мейнеке Ф. Возникновение историзма / Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 480 с.
4. Маркс К. Философский манифест исторической школы права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955, Т.1. – С. 85-92.
5. Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под редакцией А. Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – 543 с.

**N. P. Ragozin**

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University (Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: [nragozin@inbox.ru](mailto:nragozin@inbox.ru)**IMAGES OF TRADITION IN THEORETICAL CONSCIOUSNESS**

***Annotation.** The key subject of analysis in the suggested article is tradition as an objective form of social and historical succession and its various images in theoretical consciousness of different ages, processes of succession and its ways. The author connects formation of the basis of theoretical comprehension of tradition with Marx's materialistic understanding of history, with his interpretation of society as an organic system including the process of production and reproduction in its full variety of social relationships.*

***Key words:** tradition as a form of succession, theoretical images of tradition, society as an organic system, tradition as production and reproduction of social life.*

---

**ОБРАЗЦЫ ОФОРМЛЕНИЯ  
ССЫЛОК И БИБЛИОГРАФИЧЕСКОГО СПИСКА**

---

**Образцы оформления ссылок:**

1. В тексте: [10, с. 81]

В затекстовой ссылке: 10. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.

**Образцы оформления записей библиографического списка:****А) Оформление описаний книг**

Автор/ы (фамилия пробел инициалы). Заглавие: сведения, относящиеся к заглавию / сведения об ответственности (редакторы, переводчики, коллективы). Сведения об издании (информация о переиздании, номер издания). (Серия). – Место издания: Издательство, Год издания. – Объем.

**Примеры:**

1. Аникин Б. А., Родкина Т. А. Логистика. – М.: Велби, Проспект, 2008. – 408 с.
2. Наука, инновации и технологии в Республике Беларусь 2005: Стат. сб. / Подг. Тамашевич В.Н. и др. – Мн.: ГУ БелИСА, 2006. – 204 с.
3. Джонсон Д., Шоулз К., Уиттингтон Р. Корпоративная стратегия: теория и практика: Пер. с англ. 7-е изд. – М.: Вильямс, 2007. – 800 с.
4. Корпоративное управление: Владельцы, директора и наемные работники акционерного общества / Под ред. Хессель М.; пер. с англ. Миловидов В. – М.: Джон Уайли энд Санз, 1996. – 240 с.

**Б) Оформление описаний статей или отдельных глав с указанием разных авторов из книги или сборника**

Автор/ы (фамилия пробел инициалы). Заглавие статьи: подзаголовок (если есть) // Заглавие книги: сведения, относящиеся к заглавию / сведения об ответственности (редакторы, переводчики, коллективы). – Место издания: Издательство, год издания. – Местоположение статьи (страницы).

**Пример:**

1. Гохберг Л. М., Кузнецова И. А. Инновации как фактор модернизации экономики // Структурные изменения в российской промышленности / Под ред. Е. Г. Ясина. – М.: ГУ–ВШЭ, 2004. – С. 37-74.

**В) Оформление описаний диссертаций и авторефератов диссертаций**

Автор. Заглавие: дисс. (автореф. дисс.) ... канд. (док.) наук. – Место написания: издательство (если указано). – Объем.

**Примеры:**

1. Гевко В. В. Использование непроцессуальной информации во время доказывания на стадии предварительного расследования: дис. ... канд. юрид. наук. – К.: Украинская академия внутренних дел Украины, 1996. – 174 с.
2. Безродная В. Ф. Особенности формирования гражданского общества в процессе политической модернизации Украины: автореф. дис. ... канд. полит. наук. – Одесса, 2004. – 16 с.

**Г) Оформление описаний статей из газет или журналов**

Автор. Заглавие статьи: сведения, относящиеся к заглавию (подзаголовок, если есть) // Название журнала. – Год выпуска. – Номер выпуска. – Местоположение статьи (страницы).

**Пример:**

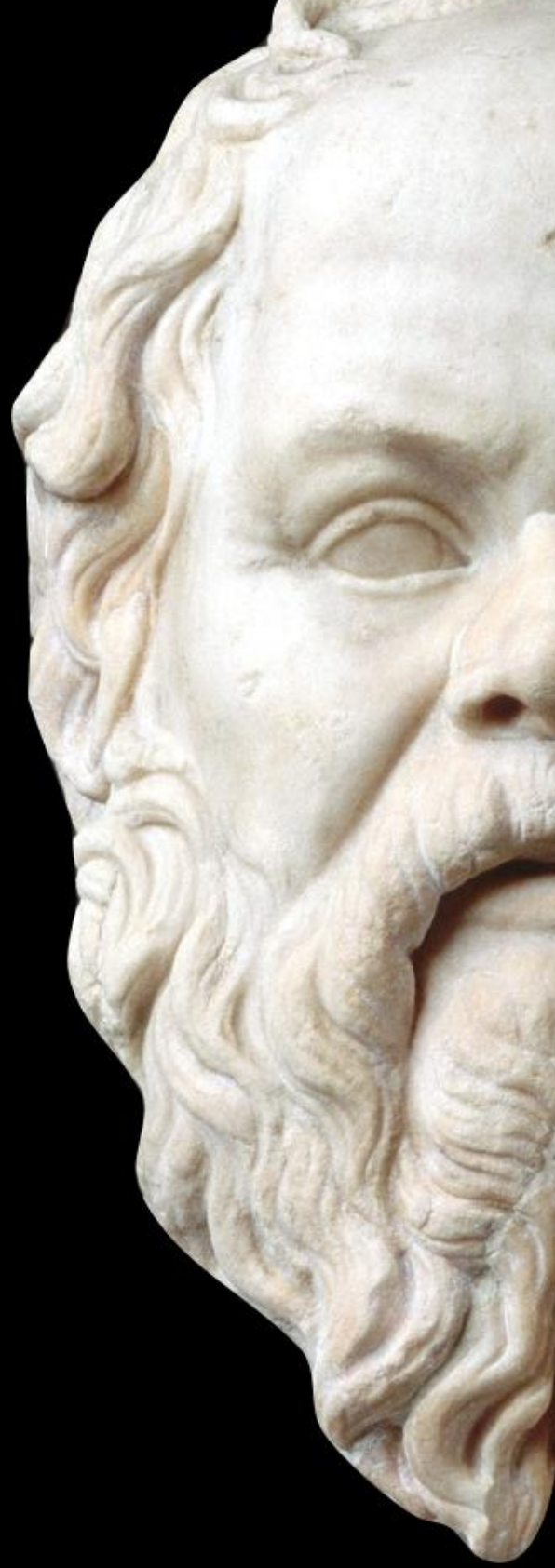
1. Яковлев П. Госзаказ ждёт инноваций // Бюллетень Оперативной информации «Московские торги». – 2013. – № 4. – С. 8-9.

**Д) Оформление описаний источников электронного ресурса удаленного доступа**

Автор. Заглавие // Название источника. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL (без знаков препинания в конце)

**Пример:**

1. Морозов М. Э. Что такое Третейский суд? // Общероссийский информационный ресурс. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://arbitrage.ru/articles/32-Chto-takoe-treteiskii-sud.html>



ISSN 2522-9788